Digitized by Google

№
BIBLIOTHEK
der Gesellschaft
HARMONIE
in LEIPZIG.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Geschichte

der

Philosophie

von

D. Wilhelm Gottlieb Tennemann

Außerordentlichem Professor der Philosophie auf der Universität zu Jena, der Akademie nützlicher Wissenschaften zu Erfurt Mitgliede und der lateinischen und mineralogischen Gesellschaft zu Jena Ehrenmitgliede

---

Vierter Band.

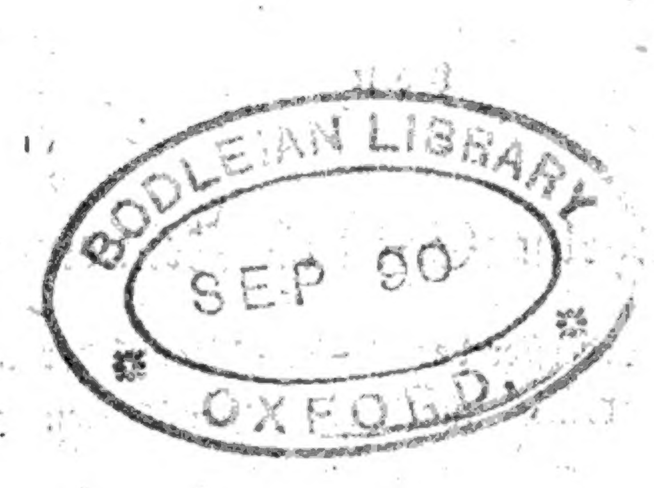
Leipzig,

bei Johann Ambrosius Barth

1803.

266. e. 24

Digitized by Google



Digitized by Google

Vorrede.

Da ich in der Bearbeitung der Geschichte der Philosopheme des Zeno sowohl als seiner Nachfolger und der Akademiker, welche den Inhalt dieses Bandes ausmacht, eine andere Methode, als die bisher gewöhnliche befolgt habe, so wird es nicht unzweckmäßig seyn, mich hier darüber zu erklären und vorläufig ein Paar Worte über die Gründe des veränderten Verfahrens zu sagen.

Da von Zeno und seinen Nachfolgern keine Schrift mehr existirt, so müssen wir aus den Anführungen mancherley Schriftsteller die Kenntniß seiner Philosopheme schöpfen. Nicht immer wird aber von diesen genau unterschieden, was Zeno, oder was die folgenden Stoiker behauptet und gelehrt haben, sondern oft überhaupt von den Philosophemen der Stoiker, als einer Schule, die ihr eignes System hatte, gesprochen. Alle neuern Forscher und Bearbeiter der Geschichte der stoischen Philosophie haben diese Methode angenommen, so daß sie nur gelegentlich bei einzelnen Punkten die Abweichungen dieses oder jenes Stoikers anführen.

 Es

Es ist kein Zweifel, daß diese Methode zweckmäßig ist, wo das System der stoischen Philosophie, oder alle diejenigen Behauptungen, welche von den Stoikern zu irgend einer Zeit vorgetragen worden sind, in der größten Vollständigkeit aufgestellt werden sollen; wo man nicht wissen will, wie das stoische System sich gebildet, sondern wie es ohne Rücksicht auf gewisse Zeitperioden, im Allgemeinen beschaffen ist. Nach diesem Gesichtspunkte ist das classische Werk: System der Philosophie, von Hrn. Tiedemann verfertigt.

Indessen würde eine solche Bearbeitung für den Zweck einer Geschichte der Philosophie nicht passen. Sie muß zeigen, wie dieses System entstanden und fortgebildet worden, welche Veränderungen und Bestimmungen es nach und nach erhalten, durch wen es erfunden, erweitert, begründet, berichtiget worden. Ohne diese Rücksichten läßt sich wohl eine Darstellung, aber keine Geschichte der stoischen Philosophie denken. Diese darf sich nicht begnügen, das Leben des Zeno und seiner Schüler zu erzählen, und dann das stoische System, zu welchem bald dieser bald jener Stoiker einen Beytrag geliefert, nach einer gewissen Ordnung zusammengereihet darzustellen; sie muß vielmehr das Gedankensystem jedes einzelnen Stoikers sondern, und auf diesem Wege zeigen, wie sich das System der Stoa gebildet hat. Es müßte denn seyn, daß Zeno alles selbst erfunden, alle Sätze seines Systems aufgestellt, und sie in die gehörige Verbindung gebracht hätte; daß er seinen Nachfolgern nichts übrig gelassen, als das Erfundene zu wiederholen und nachzubeten — eine Voraussetzung, die nicht nur an sich unwahrscheinlich ist, sondern auch durch historische Zeugnisse umgestoßen wird.

Digitized by Google

Ist diese Ansicht von einer Geschichte der stoischen Philosophie die richtige, so mußte ich nothwendig ein dem bis hieher gewöhnlichen entgegengesetztes Verfahren für diesen Theil meines Werks wählen, und anstatt daß man bisher alles Stoische so zu sagen, auf einen Haufen zusammen warf, eine Scheidung vornehmen, die eigenthümlichen Gedanken jedes einzelnen Stoikers wieder aus der ganzen Summe herauslesen, um das stoische System geschichtmäßig darzustellen. Die Hauptsache, woraus es bei diesem Scheidungsprozeß ankam, war, die Grundlage des stoischen Systems, oder das ursprüngliche System des Zeno, worauf die folgenden Stoiker fortbaueten, so genau als möglich, zu bestimmen, und wenn das geschehen war, nachzuforschen, wie es durch Cleanth, Chrysipp u. s. w. bereichert, modificiret und verändert worden.

Dieß war der Zweck, den ich bei diesem Theile der Geschichte zu erreichen suchte. Sollte auch, wegen der Neuheit des Gesichtspunkts, wegen der Verwirrung, welche in den alten Quellen und den neuern Darstellungen in diesem Punkte herrscht, nicht alles geleistet seyn, was unter andern Umständen geleistet werden könnte; sollte vielleicht noch manches Datum übergangen seyn, was eine größere Belesenheit nicht selten in Schriften ausspähet, wo man so etwas nicht suchet: so bin ich doch überzeugt, daß nunmehr ein sicherer Grund zur weiteren Bearbeitung der Geschichte der stoischen Philosophie gelegt, und daß die darauf gewandte Arbeit durch manche neue Ansichten und Forschungen der Stoiker, welche in einer Geschichte der Philosophie nicht übergangen werden dürften, hinlänglich belohnt worden.

Die-

Dieses gilt auch zum Theil von der Geschichte der Akademiker, welche vorzüglich dadurch nicht in das gehörige Licht konnte gesetzt werden, weil sie in allen bisherigen geschichtlichen Werken nicht die rechte Stelle erhalten hatte, in so fern man sie von der stoischen Philosophie isolirte. Da der Skepticismus der neuen Akademiker durch den Dogmatismus der Stoiker veranlaßt worden, beide immer in unzertrennlicher Begleitung eine Zeitlang ihren Gang fortsetzten, bis der erstere verstummte; so kann die Geschichte der Philosophie dieses Zeitraums die Foderungen der Vollständigkeit und des Pragmatismus nie nur einigermaßen befriedigen, wenn sie trennt, was zusammengehört.

Ich arbeite an der Fortsetzung dieser Geschichte ununterbrochen, die Aufmunterung einiger Gelehrten, welche durch ihre kenntnißreichen Arbeiten in diesem Fache sowohl als durch ihren philosophischen Geist die Achtung des einsichtsvollen Publicums verdienen und erhalten haben, ist für mich Auffoderung, meinen Fleiß zu verdoppeln. Indessen erlaubt die planmäßige Verfolgung des vorgeschriebenen Ganges keine schnelle Folge der Bände, bei welcher das Publicum auch nichts gewinnen würde.

Jena, im März 1803.

Der Verfasser.

Inhalt.

Inhalt.

Zweites Hauptstück.

Eilfter Abschnitt. Philosophie des Zeno. S. 1

Zwölfter Abschnitt. Uebersicht des zweiten Zeitraums. — 149

Drittes Hauptstück.

Dritte Epoche.

Dogmatismus im Kampfe mit dem Skepticismus. — 181

Erster Abschnitt. Arcesilaus. — 188

Zwei-

Inhalt.

Zweiter Abschnitt. Aristo Chius und Herillus S. 206
Dritter Abschnitt. Cleanth und Chrysipp. = — 228
Vierter Abschnitt. Zeno, Diogenes und Carneades. — 330
Fünfter Abschnitt. Antipater, Panätius, Posidonius. = = = = = — 366
Sechster Abschnitt. Philo und Antiochus. = — 390

Geschich=

Geschichte der Philosophie.

Zweites Hauptstück.

Fortsetzung.

Zweites Hauptstück.

Eilfter Abschnitt.

Pilosophie des Zeno.

Zu einer Zeit, da zu Athen mehrere Schulen für die Philosophie eröfnet waren, in denen eine Menge wißbegieriger Jünglinge aus ganz Griechenland ihre Bildung erhielten; da in denselben Lehren vorgetragen wurden, welche einander gerade zu entgegengesetzt waren, und die praktischen Grundsätze der einen Parthie auf Bestimmung jedes Rechtschaffenen Anspruch machten, ohne gehörig begründet zu seyn, die der andern aber ein consequenteres System bildeten, das den Gefühlen und Begriffen des gesunden Menschenverstandes widersprachen; da in den meisten Lehrvorträgen der Philosophie Einseitigkeit oder Seichtigkeit herrschte; da endlich die epi-

kureische Schule, deren Grundsätze eher eine Verschlimmerung als Veredlung der Menschheit befürchten ließen, einen großen Anhang erhielt: trat ein Mann auf, der aus reinem Wohlwollen für die Menschheit eine neue Schule stiftete, welche das Gute von den vorhandenen vereinigen, und die Fehler derselben vermeiden sollte, der zu gleicher Zeit ein allen Bedürfnissen des menschlichen Geistes entsprechendes allseitiges und zusammenhangendes System der Philosophie aufzustellen sich bestrebte.

Dieser Mann war Zeno aus Cittium, einer Stadt der Insel Cyprus, der Sohn eines reichen Kaufmanns, der ohngefähr in einer Zeit mit Epikur geboren war. [1]) Sein Vater brachte von seinen Handelsreisen nach Athen die neuesten Schriften der Philosophen mit, wodurch die Wißbegierde des jungen Zeno geweckt und genährt wurde. Es ist daher nicht unwahrscheinlich, daß er, nach dem Zeugnisse eines Schriftstellers, schon in seiner Geburtsstadt als Denker sich einen Namen gemacht habe. [2]) War es das Verlangen, sich auch durch den mündlichen Unterricht der damals berühmten Männer in Athen noch weiter auszubilden, oder war es Zufall, daß er durch den Schiffbruch seines Handelsschiffes alle andere Geschäfte aufgab, und sich der Philosophie in die Arme warf — denn darüber ist bei der Uneinigkeit überlieferter Sagen kaum Gewißheit auszumit-

1) Diogen. Laert. VII. 13. 31.

2) Diogenes Laert. VII. 32. Φησι δε Δημητριος ὁ Μαγνης εν τοις ὁμονομοις, τον πατερα αυτου Μνασεαν πολλακις, ἁτε εμπορον, Αθηναζε παραγινεσθαι, και πολλα των Σωκρατικων βιβλιων αποφερειν ετι παιδι οντι τῳ Ζηνωνι· ὁθεν και εν τῃ πατριδι συγκεκροτησθαι.

mitteln [3]) — so scheint doch eher Zufall als eigne Wahl mitgewirkt zu haben, daß er zuletzt bey dem Cyniker Krates in die Schule ging. Allein die sonderbare Lebensart dieser Männer, die dem Geist der Griechen entgegen, gerade in der Abweichung von dem Gewöhnlichen und in der Verachtung alles äußeren Wohlstandes die Menschenwürde setzten, contrastirte zu sehr mit den Sitten und der Gemüthsart eines im Wohlstande erzogenen Jünglings, als daß er mit ganzer Seele an ihm hätte hängen sollen. Und sein nach Erkenntniß strebender Geist konnte in einer Schule keine Befriedigung finden, welche das Emporstreben des menschlichen Geistes nicht gehörig leitete und cultivirte, sondern nur willkürlich einschränkte. [4]) Indessen schätzte er doch diesen Krates wegen seines Charakters, und desto leichter konnte er in dem Umgang, in welchem er einige Jahre mit ihm lebte, manches annehmen und billigen, was ihn bei dem Anfange dieser Bekanntschaft und auch nachher bei reiferer Beurtheilungskraft befremdete. Dahin gehören einige cynische Aeußerungen, welche die Alten aus seinem ersten Geistesproducte von der Republik mit Tadel anführen, und die Geringschätzung aller Kenntnisse und Gelehrsamkeit zeigt. [5])

3) Diogen. Laert. VII. 2, 3. 5. 32. Seneca de tranquill. vitae c. XIV. Plutarch. de capienda ex hostibus utilitate. Vol. VII. p. 271.

4) Diogen. Laert. VII. 3. αλλως μεν ευτονος προς Φιλοσοφιαν, αιδημων δε ὡς προς την Κυνικην αναισχυντιαν. 24.

5) Diogen. Laert. VII. 4, 33 seq. Sextus Empiric. advers. Mathematic. XI. 191.

Doch alles dieses war keine Um- sondern nur Verstimmung des Geistes, woran er sich nur durch Zwang gewöhnt hatte. Sobald sich sein Geist wieder freier fühlte, konnte ihn Krates nicht mehr an sich fesseln und nicht verhindern, daß er nicht den Umgang anderer Philosophen suchte, welche auch seiner Denkkraft Antrieb und Spielraum gaben. [6]) Stilpo, und Diodorus Kronus, Xenokrates und Polemo wurden in der Folge seine Lehrer, an denen er nicht bloß den Charakter, wie bei Krates, sondern auch ihren philosophischen mit Kenntnissen ausgerüsteten und gebildeten Geist schätzte. Zu ihrem Umgange (Stilpo und Xenokrates hörte er jeden zehen Jahre) wurde sein eigner auf mannichfaltige Weise beschäftiget. Frühzeitig mußte er schon den Plan gehabt haben, ein eignes System zu bilden, wozu er das Beste aus den bereits Vorhandenen benutzen wollte. Diese Absicht entdeckte zum wenigsten Polemo, den er wahrscheinlich zuletzt hörte. [7])

Es ist ein Verlust, daß wir von Zenos Lebensgeschichte so wenig wissen, und daher wohl Vermuthungen über den Einfluß, welchen die Bekanntschaft und die Unterweisung dieser Männer von verschiedenen Schulen auf

6) Diogenes Laert. VII. §. 24. ἑλκοντος αυτου Κρατητος του ἱματιου απο Στιλπωνος, ειπειν· ω Κρατης, λαβη φιλοσοφων εςιν επιδεξιος ἡ δια των ωτων· πεισας ϰν, ἑλκε τϰτων· ει δε με βιαζῃ, το μεν σωμα παρα σοι εςαι, ἡ δε ψυχη παρα Στιλπωνι.

7) Diogenes Laert. VII. §. 25. ηδη δε προκοπτων εισηει και προς Πολεμωνα ὑπ᾽ ατυφιας. ὡςε φασι λεγειν εκεινον· ϰ λανθανεις, ω Ζηνων, ταις κηπαιαις παρειςρεων θυραις, και τα δογματα κλεπτων Φοινικικως μεταμφιεννυς.

auf seinen Geist und den Charakter seines eignen Systems haben konnte, wagen, aber nicht Schritt vor Schritt an der Hand ausgemachter Thatsachen die Entwickelung desselben, das Entstehen und Reifen seines Entschlusses, ein neues System aufzustellen, den Zweck und das Verfahren bei der Bildung desselben verfolgen können. Das Einzige kann als Gewißheit gelten, daß ihm keines von den Systemen, mit denen er sich bekannt gemacht hatte, ganz befriedigend, aber auch nicht ganz verwerflich schien, und daß daher sein neues System den Zweck hatte, den Mängeln und Fehlern derselben abzuhelfen. [8]). Wenn wir auf den Charakter des Stifters der Stoa, und auf die Eigenheiten des Stoicismus sehen, so sind wir vielleicht im Stande, die Puncte ausfindig zu machen, welche ihm in dem Cynischen und Akademischen Systeme einer Berichtigung und neuen Bearbeitung bedürftig schienen.

Ungeachtet Zeno unter seinen Zeitgenossen und in den folgenden Zeiten Gegner fand, die ihm nicht alle Gerechtigkeit widerfahren ließen, so hat doch keiner die Kühnheit gehabt, seinen moralischen Charakter anzutasten. Sey es auch, daß sie ihm einen gewissen Stolz, ein Streben nach Originalität, um unter den erfinderischen Genies zu glänzen, und dabei Undankbarkeit gegen seine Lehrer, deren Eigenthum an gewissen Lehren er sich zueignete, Schuld gaben, so beruhen diese Vorwürfe doch theils auf unrichtigen Vorstellungen von seinem Systeme, vorzüglich dem praktischen Theile desselben, in welchem man nur vorgebliche Neuerungen zur Befriedigung seiner Eitelkeit erblickte, theils auf dem Vorurthei-

 le,

8) Cicero Academ. Quaest. I. c. 9. Sed Zeno, cum Arcesilam anteiret aetate, valdeque subtiliter dissereret, et peracute moveretur, corrigere conatus est disciplinam.

le, daß jede Wahrheit schon vor Zeno entdeckt gewesen, und ihm daher nichts übrig geblieben sey, als neue Worte für längst bekannte Ideen zu erfinden. [9]) Wir können, um uns ein treues Bild von seinem Charakter zu entwerfen, auf diese Urtheile, die selbst erst noch einer strengen Prüfung bedürfen, nicht bauen, sondern müssen allein unbezweifelte Thatsachen zu Grunde legen. Nun ist unter allen Schriftstellern des Alterthums nur eine Stimme, daß dieser ehrwürdige Mann ein strenger Philosoph, nicht allein in Worten, sondern auch in seinem ganzen Leben war; daß er an Rechtschaffenheit und Selbstbeherrschung, an strenger Gerechtigkeitsliebe und Milde wenige seines Gleichen hatte. Ohne nach dem Beifall irgend eines Menschen, am wenigsten eines ganzen Volkes, zu haschen, erwarb sich seine Tugend eine so allgemeine Achtung, daß man die Schlüssel der Befestigungswerke von Athen bei ihm, als dem sichersten Verwahrungsorte, niederlegte. Geehrt von dem macedonischen König Antigonus Gonatas, nahm er doch weder Geschenke noch andere Gunstbezeugungen an; er benutzte das Ansehen, das ihm der König geschenkt hatte, nur für das Beste seines zweiten Vaterlandes Athen. Er war so mäßig und enthaltsam, daß sein Beispiel lange zum Muster diente; gleich weit entfernt von Stolz und niedriger Denkungsart, von Pracht und Verschwendung und von entehrendem Schmutz und Verachtung des Wohlstandes blieb er sich in seinem ganzen Leben völlig gleich, und behauptete durchaus seine Menschenwürde. Kein Philosoph konnte mehr geehrt werden, als durch das Denkmal, welches das atheniensische Volk ihm nach seinem Tode setzen ließ, und das darauf befindliche Zeugniß: sein Leben sey seinen Lehren vollkommen gleich gewesen. [10])

Die-

9) Cicero de Finib. III. c. 2. IV. c. 20.

10) Diogen. Laert. VII. § 6. 10. 11. 26. 27. 28. Aelian. Var. Hist. VII. c. 14.

Dieses letzte Factum ist besonders wichtig, weil es so selten ist, daß Philosophen auch wirklich Weise sind. Man darf aber daraus um so sicherer schließen, daß Recht, Sittlichkeit und Würde des Menschen die Gegenstände waren, welche ihn bei seinem Philosophiren vorzüglich beschäftigten, und daß er in dieser Rücksicht keine volle Befriedigung in andern Systemen fand. Und dieses ist auch dasjenige, worin sich der Stoicismus am sprechendsten auszeichnet. Es ist in demselben ein tiefer Sinn für Moralität, eine Würde und Erhabenheit, gegründet auf die sittliche Natur des Menschen, eine tiefer eingreifende Entwickelung moralischer Grundsätze und Begriffe, und das Streben nach besserer Begründung der Moralphilosophie ganz unverkennbar Nun fand Zeno zwar sowohl in dem cynischen als in dem platonischen Lehrsystem eine Sittenlehre, welche dem moralischen Gefühle zusaget, aber theils nicht rein aufgefaßt, theils mit Folgerungen verbunden, welche den menschlichen Geist der Hälfte seiner Vorzüge berauben, theils nicht genugsam begründet. Die Strenge des Cynismus, welche den Menschen zum Thiere herabwürdiget, um ihn tugendhaft zu machen, der Mangel einer bestimmten Gränzlinie zwischen Pflicht und pflichtmäßigen Handlungen, zwischen dem höchsten Gute und andern relativen Gütern in dem Platonischen, waren wahrscheinlich Puncte, welche Zeno aufmunterten, ein neues bestimmteres System zu suchen. Dazu kam noch theils, daß Epikur gerade zu derselben Zeit eine neue Schule stiftete, in welcher das Vergnügen als das höchste Gut des Menschen gelehrt wurde; daß sein Mitschüler Arcesilaus, sich dem Skepticismus zu nähern anfing, der auch für die sittlichen Wahrheiten gefährlich zu werden schien, und daß selbst endlich die meisten Denker, bei aller Rechtschaffenheit ihres Charakters, so wenig in den Grundsätzen der Moralität übereinstimmten; alle diese Umstände mochten wohl dem Entschluß noch mehr Stärke geben, den moralischen

Wahrheiten eine neue Stütze und dauerhaftere Grundlage zu geben, und sie in einem Systeme vorzutragen, welches das cynische und platonische, denen eine Katastrophe bevorstand, in einer verbesserten Gestalt wieder geben sollte.

Wenn man diesen Zweck vor Augen hat, so läßt es sich erklären, warum Zeno so vielen Fleiß auf die Logik wendete, und darinn von den Cynikern abwich. Es war das Bedürfniß, die Angriffe der Skeptiker abzuwehren, die Grundsätze der Moral fest zu begründen, auch selbst die Erkenntniß des Wahren, als eine Bedingung des Rechthandelns, vor Irrthümern zu verwahren, was dem Zeno mit seinen Nachfolgern die eifrigere Bearbeitung dieser Wissenschaft dringend machte. [11]) Eine so viel umfassende, mit solchem Scharfsinn, der oft in Spitzfindigkeit ausartete, bearbeitete Logik gab es damals nicht, und selbst die Aristotelische, welche aber damals wahrscheinlich nicht so sehr gekannt war, stund ihr zwar nicht an wissenschaftlichem Werthe, aber doch am Umfange nach. Zeno sah sich also genöthiget, diese Wissenschaft nach den subjectiven Ansichten und Zwecken, welche er sich gebildet hatte, zu bearbeiten. Eben dieses gilt auch von dem dritten Theile der Philosophie, der Physiologie. Obgleich dieser nach der Moral am meisten bearbeitet worden war, so stand er doch mit der Ethik in einer zu genauen Verbindung, als daß er nicht hätte versuchen sollen, ihn nach seinen eignen Ansichten zu bearbeiten, und aus ihnen ein zusammenhängendes, übereinstimmendes Ganze zu machen. Eigentlich war es die Lehre von Gott, durch welche die Physiologie mit der Moral zusammenhing, und gerade darinn finden wir das

11) Diogenes Laert. VII. §. 40. Sextus Empiric. adverſ. Mathematicos VII. §. 22. Plutarch. Stoicor. Repugnant. p. 1035.

das meiste Eigenthümliche der stoischen Philosophie. [12]) Keine Schule der griechischen Philosophie hat sich so viele Mühe gegeben, das Daseyn der Gottheit und ihre Weltregierung zu beweisen. Es giebt aber noch weit mehrere Verkettungen aller dieser Theile, die wir erst nachher kennen lernen wollen. Hier durfte nur dasjenige angedeutet werden, was auf Zenos Ideengang Einfluß mag gehabt haben.

Zeno hatte in jedem Theile der Philosophie einige neue Ansichten und Ideen. Natürlich mußte ihm nun alles, auch das schon bekannte und in andern Systemen angenommene, in einem neuen Lichte erscheinen, viele Begriffe und Sätze auch andere Bestimmungen und Modificationen erhalten. Er wählte nun auch andere Ausdrücke, und schuf sich eine neue Terminologie; daher wurde ihm von Manchen, die ohne tieferes Eindringen bei einer flüchtigen Vergleichung stehen blieben, der Vorwurf gemacht, daß er nur ein Erfinder von Worten sey. Dieser Vorwurf ist ungerecht. Wer kann es ihm verdenken, wenn er für seine eigenthümliche Vorstellungsarten neue Worte bildete, oder mit dem Eigenthümlichen, das man ihm nicht absprechen kann, das Gute und Wahre vereinigte, was er bei andern, und nahmentlich bei seinen Lehrern fand. Zumal, da in der Folge der

12) Plutarchus Stoicor. Repugn. p. 1035. *ȣ γαρ εϛιν αλλως ȣδε οικειοτερον επελθειν επι τον των αγαθων και κακων λογον, ȣδ' επι τας αρετας, ȣδ' επι ευδαιμονιαν, αλλ' η απο της κοινης Φυσεως και απο της τȣ κοσμȣ διοικησεως — δει γαρ τȣτου συναψαι τον περι αγαθων και κακων λογον, ȣκ ȣσης αλλης αρχης αυτων αμεινονος, ȣδε αναΦορας, ȣδ' αλλȣ τινος ἑνεκεν της Φυσικης θεωριας παραληπτης ȣσης η προς την περι αγαθων η κακων διαϛασιν.*

der Name der Cyniker aufhörte, und das Lehrsystem der alten Akademiker durch die Skepsis der neueren in Vergessenheit kam.

Zeno besaß aber bei einem hohen Grad von Scharfsinn, weniger systematischen Geist. Die Spuren davon zeigen sich in seinem Systeme hie und da, ob es uns gleich in seiner eigentlichen Gestalt zu erkennen, nicht mehr verstattet ist. Aber ein Beweis für unsere Behauptung sind die abweichenden Meinungen mehrerer seiner Nachfolger über manche wichtige Puncte der Abtheilung des Ganzen in bestimmte Glieder und ihrer Ordnung beim Vortrage, welche nicht möglich gewesen wären, wenn Zeno für eine systematisch wissenschaftliche Form mehr bedacht gewesen wäre, und klare Zeugnisse. [13]) Auch scheint Zeno bei seiner Bearbeitung der Philosophie nicht allein wissenschaftliche Zwecke gehabt, sondern, gleich andern Philosophen, auch zugleich Brauchbarkeit für das wirkliche Leben beabsichtiget zu haben. Daher finden wir auch in seinem Lehrgebäude neben so vielen Subtilitäten, so viele populäre Ausführungen. Aber beide Zwecke lassen sich zu gleicher Zeit nicht gut ausführen, und am ersten leidet die Wissenschaft dabei, wenn man, während daß man mit den zu ihr führenden Untersuchungen noch nicht ins Reine ist, zu sehr auf ihre Anwendung denket. Indessen hatte Zeno in sein, obgleich nicht vollständig und durchaus mit strenger Consequenz ausgeführtes System hohe, das Herz erhebende Ideen von der Würde des Menschen gelegt, welche manche schöne Frucht für die Menschheit getragen haben.

Auf

13) **Diogenes Laert.** VII. §. 40. 84. ὁ μεν γαρ Κιττιευς Ζηνων και ὁ Κλεανθης, ὡς αν αρχαιοτεροι αφελεςερον περι των πραγματων διελαβον.

Auf die Art wurde der Mangel an wissenschaftlicher Vollendung durch den Einfluß auf den Sinn für das vernünftige Handeln vollkommen ersetzt.

So erklärt sich aus dem Charakter des Zeno die Möglichkeit, wie er, ohne von kleinlichen Leidenschaften getrieben zu seyn, wie man ihm gewöhnlich Schuld giebt, eine neue Schule stiften konnte. Das Wirken für die Menschheit, diese praktische Tendenz, blieb auch dieser Schule in ihren bessern Köpfen eigenthümlich, und läuterte sich immer mehr von dem damit anfänglich verbundenen Speculationsgeiste.

Zeno versammelte in der Halle, welche wegen der vortreflichen darinn befindlichen Gemälde vorzugsweise die Stoa hieß, bald um sich hier eine Menge von Schülern. Die Frequenz, mit welcher seine Vorträge besucht wurden, rechtfertigte seinen Gesichtspunkt, welcher zwar vorzüglich auf das Praktische ging, aber doch nicht die Cultur der Geistes ausschloß. Es ist auffallend, daß die zwei entgegengesetzten Schulen, die Stoa und die Gärten des Epikurs eine lange Zeit die besuchtesten waren; die Erscheinung aber wird begreiflich, wenn man bedenkt, daß beide nur auf eine andere Art Interesse erregten. Jene gewann sich die Zuneigung derer, welche mehr nach Genuß strebten, diese derer, in welcher ein stärkerer Trieb zur Thatkraft sich regte. Diese nahm die gewöhnlichen Religionsbegriffe, selbst manche abergläubische Vorstellungen in Schutz; jene bestritt alle Art von Aberglauben und nährte eine gewisse freiere Denkungsart. Jene wirkte mehr auf feinere Geselligkeit, diese auf moralische Denkart. Beide berührten also gewisse Anlagen der Menschheit, und gewannen sich dadurch Anhänger. Doch wir lassen jetzt den Einfluß auf die Welt dahingestellt seyn, und bleiben bloß bei Zenos Philosophie im Allgemeinen, aus dem Gesichtspunkt der Wissenschaft betrachtet, stehen.

Die Stoische Philosophie hat in der langen Zeit, da sie im Gange war, mehrere Veränderungen erlitten. Erstlich verlor sich, nachdem sie schon eine lange Zeit gedauert, und in den römischen Staat verpflanzt war, der Speculationsgeist immer mehr, und wenn auch einige Speculationen und Hypothesen auch von den spätern Stoikern noch angenommen wurden, so wurde es doch immer offenbarer, daß der eigentliche Charakter der stoischen Philosophie praktisch war. [14]) Zweitens. So wie die stoische Philosophie also in der Folge mehr auf Resultate und auf das Anwendbare eingeschränkt wurde, so ist es wahrscheinlich, daß sie auch in ihrem Entstehen nicht gleich in ihrer vollkommenen Gestalt auftrat, sondern durch die Bemühungen von Zenos Nachfolger erst völlig ausgebildet wurde. Denn da das stoische System ein weitläuftiges, aus verschiedenen Theilen zusammengesetztes Ganze ist, welches außer einigen originalen Ideen noch so viele von andern entlehnte Gedanken enthält, welches endlich so viele Rücksichten auf Zeitideen und Streitigkeiten nimmt, so läßt sich nach der Analogie schon erwarten, daß es sich erst nach und nach gebildet, manche nähere Zusätze, Bestimmungen, Berichtigungen erhalten hat. Diese Wahrscheinlichkeit steigt zur Gewißheit, da Diogenes von Laerte versichert, daß die Nachfolger des Zeno sein System erst mit mehr Kunst ausgebildet haben. [15]) Er führt zwar keinen Gewährsmann für seine Be-

14) Treffliche Bemerkungen findet man darüber in C. Ph. Conz Abhandlungen für die Geschichte und das Eigenthümliche der spätern Stoischen Philosophie. Tübingen 1794. 8.

15) Diogenes Laert. VII. §. 84. Nachdem er die Eintheilung der Ethik in ihre Theile im Allgemeinen vorgetragen hat, setzt er hinzu: ὄυτω δ' ὑποδιαιρȣσιν οἱ περι

Behauptung an; allein da zu seiner Zeit mehr Schriften der frühern Stoiker vorhanden waren, aus deren Kenntniß dieses Resultat sich darbot, oder auch dieses Urtheil aus spätern Schriften über die stoische Philosophie konnte genommen seyn, welche uns nicht mehr zu Gebote stehen; da endlich die Geschichte der stoischen Philosophie eben dasselbe Resultat gewähret: so läßt sich kein Grund denken, seine Behauptung in Zweifel zu ziehen. Denn schon das Factum, daß Chrysippus allgemein für denjenigen gehalten wird, welcher die Stoa fest begründete, [16]) kann schon allein zum Beweise dienen.

Dieses Factum ist von älteren und neueren Schriftstellern zwar nicht verkannt, aber auch nicht weiter benutzt worden. Alle von Lipsius bis auf Tiedemann stellen das vollendete System der stoischen Philosophie dar, aber nicht wie es sich bildete; und begnügen sich, die abweichenden Behauptungen einzelner Stoiker an dem gehörigen Orte zu bemerken. Ungeachtet aber dieses Verfahren auch seine Vortheile hat, so scheint uns doch das entgegengesetzte, wo man Zenos System in seiner ursprünglichen Gestalt darlegt, und die folgenden Veränderungen desselben nach der Zeitfolge im Zusammenhange mit den veranlassenden Gründen, und den darüber geführten Streitigkeiten besonders ausführt, einer Geschich-

περι Χρυσιππον, και Αρχηδημον, και Ζηνωνα τον Ταρσεα, και Απολλοδωρον, και Διογενην, και Αντιπατρον, και Ποσειδωνον. ὁ μεν γαρ Κιττιευς Ζηνων και ὁ Κλεανθης, ὡς αν αρχαιοτεροι αφελεστερον περι των πραγματων διελαβον. ουτοι δε διειλον και τον λογικον και τον φυσικον.

16) Cicero Academicar. Quaest. II. (IV.) c. 24 Chrysippum, qui fulcire putatur porticum Stoicorum. Diogen. Laert. VII. §. 183.

schichte der Philosophie angemessener zu seyn. Aber freilich ist es keine leichte Arbeit, das System in seine Bestandtheile aufzulösen, und jedem Denker, der an der Entwickelung und Ausbildung Antheil nahm, sein Eigenthum zuzutheilen, weil erstlich, außer einigen wenigen Fragmenten der älteren Stoiker, ihre zahlreichen Schriften völlig verloren gegangen sind; und zweitens weil alle ältern und neuern Schriftsteller nur theilweise und unvollständig die Philosopheme der einzelnen Stoiker anführen. Indessen verlohnt es sich doch der Mühe, einen Versuch der Art zu machen, und sollte auch der erste nicht ganz gelingen, so darf man doch hoffen, daß andere Geschichtsforscher, wenn sie denselben Weg betreten, die Mängel und Irrthümer nach und nach entdecken, und diesen Theil der Geschichte in ein helleres Licht setzen werden. Dieses läßt sich aber nur auf diesem einzigen Wege versuchen, daß wir die Behauptungen einzelner Stoiker, so wie sie von Cicero, Seneca, Arrian, Plutarch, Diogenes und Stobäus gesammlet sind, zusammenstellen, und daraus ein Lehrsystem von jedem einzelnen verfertigen. Daraus läßt sich alsdann erkennen, was jeder derselben zu Zenos System hinzugethan oder weggelassen, was er in dem Inhalt und der Form desselben verändert habe. Hierzu kommen noch einige hie und da zerstreute Winke, welche über die Denkart, den wissenschaftlichen Geist, und die besondere Ansicht dieses und jenes Stoikers einiges Licht geben, und daher für die Geschichte der stoischen Philosophie und für den Gebrauch der auf jenem Wege gesammelten Materialien nicht unwichtig sind.

Hieraus ergiebt sich der Plan, den wir in diesem Theile zu befolgen haben. Wir werden hier nehmlich den Begriff, und Eintheilung der Philosophie der Stoiker im Allgemeinen vortragen, und daraus den höchsten Zweck und Gesichtspunct ihres Philosophirens entwickeln,

und dann, so weit es sich aus den vorhandenen Datis schließen läßt, zu bestimmen suchen, wie viel an dem System der Stoiker dem Zeno eigenthümlich gehört, was eigentlich die Grundlage ausmacht, auf welche seine Nachfolger weiter bauten. Nachdem dieses geschehen ist, werden wir dieses ursprüngliche stoische System selbst darstellen können, und dann in der folgenden Periode die weitere Ausbildung desselben, und die Philosopheme der Stoiker, welche nach dem Zeno lebten, auseinander setzen.

Die Philosophie ist, nach den Stoikern, die praktische Wissenschaft von der höchsten und absolut nothwendigen Vollkommenheit des Menschen, welche nichts anders als Weisheit (σοφια) ist. Der Weise ist aber das Ideal der Menschheit, welches alle Vollkommenheiten in dem höchsten Grade und größter Harmonie vereiniget, wornach alle Menschen besserer Art streben, ohne es je erreichen zu können. Diese Vollkommenheiten lassen sich auf drey zurückführen, Vollkommenheit des Denkens, des Erkennens, des Handelns, oder mit andern Worten, auf theoretische und praktische Vollkommenheit des mit Vernunft begabten Wesens. Die Weisheit ist also das Ziel, und die Philosophie die Wissenschaft, welche den Weg zu dem Ziele zeiget. [17]) Die Philosophie zerfällt daher

17) **Plutarch** de physic. Philosoph. decret. Prooem. *οἱ μεν ουν Στωϊκοι εφασαν, την μεν σοφιαν ειναι θειων και ανθρωπινων επιστημην· την δε φιλοσοφιαν ασκησιν τεχνης επιτηδειας. επιτηδειον δ' ειναι μιαν και ανωτατω την αρετην. αρετας δε τας γενικωτατας τρεις, φυσικην, ηθικην, λογικην· δι' ἡν αιτιαν και τριμερης εστιν ἡ φιλοσοφια.* **Seneca Epistol.** 89. Sapientia perfectum bonum est men-

daher in drei Theile, Logik, Physiologie und Ethik.[18])

Die Logik untersucht die Eigenschaften der Worte und der dadurch bezeichneten Gedanken, ihre Verbindung zu Sätzen und Urtheilen, und die Arten der Schlüsse. Ihr Zweck ist, Verhütung des formalen Irrthums in dem Fürwahrhalten eines falschen Satzes; sie soll uns lehren, das Wahre von dem Falschen, das Wahrscheinliche von dem Scheine desselben zu unterscheiden, und das Wahre gegen die Angriffe der Gegner vertheidigen zu können. Ihr Einfluß ist nicht allein in den Wissenschaften, sondern auch in dem praktischen Leben sichtbar, denn jede Wissenschaft beruhet auf den Grundsätzen des Wahren, und eben derselben bedarf auch jeder Mensch, um das Gute und Böse zu unterscheiden, seiner Erkenntniß des Wahren Festigkeit zu geben, und sich vor den Blendwerken des Irrthums zu hüten.[19])

Die Physik beschäftiget sich mit der Natur und Beschaffenheit der Welt, und der in ihr enthaltenen Substanzen sowohl als des Urhebers derselben. Ihr Zweck und Werth beruht auf folgenden zwei Punkten. Erstens, wenn es die Bestimmung des Menschen ist, der

mentis humanae. Philosophia sapientiae amor est et affectatio. Haec ostendit, quo illa pervenit.

18) Plutarch l. c. Seneca Epist. 89. Diogen. Laert. VII. §. 39. Cicero de Finib. IV, c. 2.

19) Cicero de Finib. III. c. 21. Laert. VII. §. 40. 83. Seneca Epist. 89. Sextus Empiric. advers. Mathematic. VII. §. 17.

der Natur gemäß zu leben, so muß er, um sie erfüllen zu können, eine richtige Erkenntniß von der Natur und ihrer Regierung haben. Auch das richtige Urtheil über das Gute und Böse setzt die Kenntniß des Menschen, der Natur und Gottes, und die Ueberzeugung von der Uebereinstimmung der menschlichen Natur mit der Natur des Universums voraus. Zweitens, zur Ausübung der Gerechtigkeit, der allgemeinen Liebe, und zur Religion trägt die Erkenntniß der Natur, der moralischen Naturanlagen und der Güte Gottes sehr viel bei. [20])

Die Ethik ist die Wissenschaft des Guten und Bösen, oder von Erlangung des höchsten Gutes. Die Ethik ist der wichtigste Theil der Philosophie, weil sie den Weg zur Weisheit vor allen andern zeiget; die übrigen Theile sind zwar von einander unzertrennlich, aber sie stehen mit der Ethik doch mehr in dem Verhältnisse, wie Mittel zum Zwecke. [21]) Denn die Logik muß das Gemüth vorbereiten zur Annahme und Festhaltung der Wahrheit; die Physiologie aber dient zur Gründung der Ethik. [22]) Diese Wahrheit von dem Vorzug der Ethik drückten sie durch verschiedene Vergleichungen aus. So ver-

20) Cicero de Finib. III. c. 22. Seneca Epist. 89. Plutarch de Stoicor. repugnant. p. 1035.

21) Plutarch de physic. Phil. decret. Prooem. Seneca Epistol. 89. Sapientia perfectum bonum est mentis humanae. Philosophia sapientiae amor est et affectatio. Haec ostendit, quo illa pervenit.

22) Diogenes Laert. VII. §. 40. Sextus advers. Mathematic. VII. §. 22. Plutarchus de Stoicor. repugnant. p. 1035.

vergleichen sie z. B. die Philosophie mit einem Baumgarten, wo die Krone der Bäume der Physik, die angenehmen Früchte der Ethik, und die umgebende Mauer der Logik entspricht; oder mit einem Ey, wo die Dotter, welche die Frucht in sich schließt, der Ethik, das Weiße, wovon das Junge ernährt wird, der Physik, und die äußere Schaale der Logik analog ist. Posidonius verglich die Philosophie mit einem lebenden Wesen, die Physiologie mit dem Blute und Fleische, die Logik mit den Knochen und Sehnen, die Ethik mit der Seele. [23])

Auch Zeno theilte die Philosophie in die drei besondern Wissenschaften ab, und ließ sie in derselben Ordnung, wie wir sie genannt haben, folgen; so daß die Ethik als Haupttheil zuletzt vorgetragen wurde. [24]) Allein er scheint auf die beiden ersten weniger Fleiß gewandt zu haben, als auf den letzten. Zum wenigsten sagt das Diogenes in den oben angeführten Stellen. Zeno, so wie die ältern Stoiker, befolgten eine weniger wissenschaftliche Methode, auch hatten sie die Logik und die Physik noch nicht in ihre Unterabtheilungen abgesondert. Also hatte er dieses doch in der Ethik schon geleistet. Da übrigens Zeno auf die Logik ein anhaltendes Studium gewendet hatte, obgleich nicht in dem Grade, wie einige ältere Philosophen, noch auch wie Chrysipp [25]); da auch in der Physik die eigenthümlichen Behaup-

23) Sextus advers. Mathematic. VII. §. 17. Diogenes VII. §. 40.

24) Diogen. Laertt. VII. §. 40.

25) Cicero de Finib. IV. c. 4. De quibus (dialecticis) etsi a Chrysippo maxime est elaboratum, tamen a Zenone minus multo, quam ab antiquis.

hauptungen der Stoiker meistentheils ihm alle zugeschrieben werden; so kann man mit Grund schließen, daß seine Lehre mit denen der spätern Stoiker im Wesentlichen übereinstimmte, nur nicht so methodisch behandelt war, und daß er vielleicht von der Logik und Physik nur so viel vortrug, als zur Begründung einer festen Ueberzeugung von der Wahrheit seines praktischen Systems nöthig war. Daher die Untersuchungen über Erkenntniß, Wahrheit und Irrthum, und über den Gebrauch der Freiheit in dem Denken und Erkennen; die Untersuchungen über Gott, Vorsehung und das Verhältniß zur Welt. Dieses ist auch das Resultat von der kurzen Darstellung, welche Cicero am Ende des ersten Buchs seiner akademischen Untersuchungen giebt.

Das Resultat aus allen diesen Untersuchungen ist dieses. Zeno legte den Grund zu dem stoischen Lehrsystem nach allen seinen Theilen, vorzüglich aber in der Ethik. Seine Nachfolger, theils durch das Streben nach festerer Begründung, theils durch Streitigkeiten mit andern Denkern veranlaßt, bearbeiteten einzelne Theile und Lehren ausführlicher, setzten hie und da hinzu, erweiterten oder beschränkten manche Sätze, veränderten einige Begriffe. Am verdientesten machte sich in dieser Hinsicht Chrysipp, wenn gleich seine Spitzfindigkeit machte, daß er sich zu sehr in grübelnden Untersuchungen, haarscharfen Distinctionen und feingesponnenen Argumentationen verlor, und dadurch dem herrschenden Geist des Systems etwas Eintrag that.

So läßt sich die ursprüngliche Grundlage des stoischen Systems, das Eigenthum des Zeno, noch so ziemlich vollständig aufsuchen. Doch betrift dieses mehr den Stoff als die Form des Systems. In Ansehung des letzten sehen wir uns fast von allen Schriftstellern verlassen, die uns auch von den Nachfolgern des Zeno zwar ihre Behauptungen aufzählen, aber selten oder nie ihren

innern Zusammenhang, die Verbindung zu einem Systeme darstellen, und wenn sie es thun, nach ihrer Ansicht die Resultate aller Stoiker verbinden. Wie wird es also möglich seyn, den Gang, welchen Zeno in der Entwickelung seines Systems nahm, zu erforschen? Wie die Form seines Lehrgebäudes herauszufinden?

Einige, freilich dürftige Nachrichten, die sich in den alten Schriftstellern vorfinden, verstatten uns bloß einige nicht unwahrscheinliche Vermuthungen über diesen dunklen Gegenstand. Zenos Charakter, und sein Streben verbürgen uns gewissermaßen schon, daß seine Philosophie durchaus ein praktischer Sinn beseelet habe. Thätigkeit der Vernunft, im Handeln wie im Denken, aber doch vorzüglich die erste, war das Ziel, nach welchem Zeno strebte, und darnach zu streben, des Menschen allein würdig hielt. Ein scharfes Nachdenken über sich und seine Bestimmung, ein genaues Forschen nach den Aeußerungen des moralischen Gefühls, hatte ihn auf diese Resultate gebracht. Folge der Natur, war der ganze Text der Philosophie, so wie des handelnden Menschen. In dieser Ansicht vom Menschen und seiner praktischen Natur liegt der Zusammenhang aller seiner Philosopheme, der Schlüssel aller seiner Behauptungen. Weniger bemüht, durch künstliches Raisonnement und Schlußreihen sein System zu begründen, die Wahrheit desselben zu beweisen, rechnete er darauf, daß die Summe seiner Lehren das unveräußerliche Gefühl des Menschen ansprechen, und darin für jeden Bestätigung und Zusammenhang finden müsse. [26]) Daher kommt es, daß schon manche Alte über

26) Vielleicht darf man hieher ziehen, was Diogenes VII. §. 54. von einigen ältern Stoikern sagt, sie hätten den *ορθος λογος* für das allgemeine Kriterium der Wahrheit gehalten.

über die innere Consequenz, Harmonie und Bündigkeit des stoischen Systems in Bewunderung ausbrachen, während andere nichts als Inconsequenzen und Lücken darin erblickten. [27])

Die Gründe für diese Vermuthung beruhen auf folgenden Thatsachen. Diogenes sagt ausdrücklich, daß Zeno und so auch Cleanth weniger Kunst auf ihr System gewandt haben, [28]) da nun aber doch die meisten Sätze, welche das stoische System ausmachen, im Wesentlichen schon dem Zeno zugeschrieben werden, so kann hiermit nichts anders gemeint seyn, als die kunstlosere Form ihrer Systeme. Diese Vermuthung erhält durch die Nachricht des Cicero noch mehr Bestätigung, daß die Argumentationen des Zeno sehr kurz und zusammengedrängt, und daher vielen Zweifeln, Einwürfen und Chicanen ausgesetzt waren. [29]) Zweitens. Hieraus erklärt sich die angestrengte Bemühung der folgenden Stoiker, ihrem Systeme mehr Haltung zu geben, die subtilen Distinctionen, die Definitionssucht, und die künstlichen Beweise, um die oft paradox klingenden Sätze zu beweisen. Hierin zeichnete sich vorzüglich Chrysipp aus, von dem Diogenes erzählt, er habe von Cleanth gefodert, ihm nur die nackten Sätze vorzutragen, für die Beweise wolle er

27) Cicero de Finib. III. c. 22.

28) Diogenes Laert. VII. §. 84.

29) Cicero de natura deor. II. c. 7. atque haec cum uberius disputantur et fusius — facilius effugiunt Academicorum calumniam, cum autem, ut Zeno solebat, brevius angustiusque concluduntur, tum apertiora sunt ad reprehendendum.

schon selbst sorgen. [30a]) Also fehlte es noch daran, und nun wird es begreiflich, wie bei aller Uebereinstimmung im Wesentlichen doch in einzelnen Behauptungen so viele Abweichung und Uneinigkeit unter den Stoikern herrschen konnte. Selbst die Menge von Paradoxen, welche das stoische System auszeichnen, rührt zum Theil davon her, daß das System nicht in seiner wissenschaftlichen Form vollständig entwickelt worden war.

Nach diesen vorläufigen Bemerkungen ergeben sich für die Geschichte der stoischen Philosophie folgende Resultate: Die Sätze, welche das Wesen des Stoicismus ausmachen, dürfen wir, als das Materiale des Systems betrachtet, ohne Bedenken dem Zeno zuschreiben, denn von den meisten lassen sich historische Belege geben, daß sie Zenos Behauptungen waren. Die wenigen Sätze, bei welchen dieses noch zweifelhaft bleibt, können als mit jenen zusammenhängend, um so eher an diesem Orte vorgetragen werden, weil sie keinen schicklichern Platz finden. Zweitens. Hiervon müssen diejenigen Materien ausgenommen werden, welche von den Nachfolgern des Zeno vorzüglich durch Veranlassung von Streitigkeiten, welche darüber entstanden, weiter entwickelt oder modificirt worden sind. Dieses darzustellen gehört für die folgende Periode. Drittens. Da die eigenthümliche Verbindung und Form des Systems der Stoiker uns größtentheils unbekannt ist, so kann die Geschichte darauf keine Rücksicht nehmen, sondern muß dem natürlichen

30a) **Diogenes Laert.** VII. §. 179. Ανηρ ευφυης και οξυτατος εν παντι μερει, ὥτως ὥςε και εν τοις πλειςοις διηνεχθη προς Ζηνωνα, αλλα και προς Κλεανθην, ᾧ και πολλακις ελεγε μονης της των δογματων διδασκαλιας χρηζειν, τας δε αποδειξεις αυτον εὑρησειν. **Cicero Tusculan. Quaest.** IV. c. 5.

chen Zusammenhange der Gedanken folgen, und dadurch allein kann sie sich dem ursprünglichen Ideengange des Zeno nähern. Die künstlichere Ausbildung in manchen Puncten, so weit diese zu unserer Kenntniß gekommen ist, sind ein Gegenstand für die Geschichte der dritten Periode.

Wir werden also nun dieses System des Zeno nach seinen drei Haupttheilen vortragen. Diese sind aber so mit einander verkettet, daß keiner ohne den andern seyn kann, jeder die übrigen voraussetzt. Es entsteht daher die Frage: mit welchem Theile muß die Darstellung des Zenonischen Systems beginnen? — eine Frage, welche nicht leicht aufzulösen ist. Denn wenn es gleich für ausgemacht gelten kann, daß die Moral den Mittelpunct desselben ausmacht, so läßt sich doch der Ideengang nicht auffinden, nach welchem Zeno von diesem Theile zu den übrigen übergieng, und nach welchen Grundsätzen er diese bearbeitete. Da uns also der Weg unbekannt ist, wie er zu seinem Gedankensystem kam, so bleibt uns nichts übrig, als die Ordnung für die Darstellung zu wählen, welche Zeno selbst für den Vortrag der Philosophie für die beste hielt, daß wir nehmlich mit der Logik anfangen, auf diese die Physiologie folgen lassen, und mit der Ethik schließen. [30 b)]

Erstes Kapitel.

Logik des Zeno.

Die Logik des Zeno ist nicht der glänzendste Theil seiner Philosophie. Im Ganzen zeichnet sie sich durch wenig Ei-

30 b) Diogenes Laert. VII. §. 84.

Eigenthümliches aus, sondern das meiste ist von Aristoteles entlehnt. Indessen zeigt doch die enge Verbindung der Logik mit der Moral von einem eignen Gesichtspuncte und Nachdenken. Diese Beziehung ist es eigentlich, welche uns nöthiget, auch die wenigen Bruchstücke dieser Lehre, ungeachtet sie nur eine andere erweiterte Darstellung der Aristotelischen Ansicht ist, hier aufzunehmen, mit beständiger Rücksicht auf den praktischen Theil seines Systems.

Die Philosophie ist, nach der Ansicht der Stoiker, eine Anleitung zur höchsten Vollkommenheit der menschlichen Natur, und umfaßt die Vollkommenheit des Denkens, Erkennens und Handelns. Der Weise ist das personificirte Ideal desselben. Dieser Weise handelt durchaus vernünftig, besitzt eine vollkommene Erkenntniß der Dinge, und ist unfehlbar in seinen Urtheilen. [31]) Dieses ist der Zweck, welcher durch die Logik erreicht werden soll; dieses bestimmt die richtige Ansicht von diesem Theile der stoischen Philosophie. Die Logik ist nehmlich ein Theil der Weisheitslehre, und wird von den Stoikern auf eben die Weise behandelt. So wie die Weisheit ein Vorzug vernünftiger Wesen ist, und sich auf

31) Diogenes Laert. VII. §. 124. Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. ed. Heeren p. 198. *παντα δε τον αγαθὸν και καλον ανδρα τελειον ειναι λεγουσιν, δια το μηδεμιας απολειπεσθαι αρετης.* p. 206. Cicero Academic. Quaest. II. c. 20. Sapientis autem hanc censet Arcesilas vim esse maximam, Zenoni assentiens, cavere ne capiatur, ne fallatur videre. Nihil enim ab ea cogitatione, quam habemus de gravitate sapientis, errore, levitate, temeritate disjunctius.

auf ihre Freiheit gründet, so ist auch die vollkommene Erkenntniß, welche allen Irrthum und Fehler ausschließt, eine auf Vernunft und Freiheit sich gründende Vollkommenheit. Sie ist die Vernunft selbst in ihrer Vollkommenheit, ihre vollkommene und unvollkommene Anwendung in dem Theoretischen, wie in dem Praktischen, ist das Werk der Freiheit. Nach dieser Ansicht begnügte sich Zeno, der noch nicht, wie Chrysipp, in die logischen Subtilitäten hineinging, in der Logik mit einer Darlegung der Gründe der menschlichen Erkenntniß, aus welcher theils die Möglichkeit der theoretischen Vollkommenheit des Weisen, oder einer vollkommenen Erkenntniß, theils die Möglichkeit der Vermeidung aller Irrthümer begreiflich wurde.

Zeno ging mit Aristoteles, dem er darin wahrscheinlich folgte, von einem und demselben Grundsatze aus, daß es keine reine Vernunftkenntnisse giebt, sondern alle Erkenntnisse ursprünglich auf Erfahrung beruhen. Die Vernunft ist die Seelenkraft, welche aller Erkenntniß die Form giebt, aber der Stoff der Erkenntniß muß ihr wo anders her gegeben seyn. Ungeachtet uns kein Schriftsteller die Gründe angegeben hat, welche den Stifter der Stoa bewogen, darin von den Philosophen abzuweichen, welchen er sonst folgt, so läßt sich doch leicht vermuthen, daß er darum diese Behauptung des Aristoteles annahm, um die Realität der Erkenntniß zu sichern, welche eben jetzt mehr, als sonst, von den Akademikern bestritten wurde. Ein anderer Grund lag wahrscheinlich darin, daß Zeno sich von dem Rationalismus des Plato nicht überzeugen konnte, und daher, so wie er keine übersinnlichen Wesen annahm, so auch keine reine Vernunfterkenntnisse gelten lassen konnte. Endlich mußte ihm vor allen daran gelegen seyn, die objective Realität der Erfahrungserkenntniß zu begründen, weil seine ganze Philosophie, vorzüglich auch der prakti-

praktische Theil, so sehr auch der Inhalt der letzten aus der Vernunft allein abgeleitet schien, doch zuletzt auf einem äußern Vernunftprincip beruhete, welches nur durch die Erfahrung erkannt werden konnte.

Zeno nahm also an, daß die Erfahrung die Grundlage aller Erkenntniß, und der Grundstoff sey, in welchem sich die Natur uns offenbare. Aus der Erfahrung bilden sich Begriffe, aus welchen die Seele die Grundsätze aller Wissenschaften, und die leitenden Principien zur Entdeckung der Wahrheit erhält. Die Art und Weise, wie alle Erkenntnisse aus der Sinnlichkeit abgeleitet werden, ist von der Aristotelischen nicht abweichend. Er läßt aus den sinnlichen Vorstellungen, vermöge des Gedächtnisses, immer allgemeinere Begriffe entstehen. [32])

Jede Vorstellung, welche durch Einwirkung von Objecten in der Seele entsteht, nannte Zeno φαντασια. Dieses Wort bezeichnet aber auch das Vermögen, Vorstellungen durch Eindrücke zu empfangen; nach seiner Ansicht also das ursprüngliche Seelenvermögen. Denn die Seele ist ursprünglich als eine leere Tafel zu betrachten, mit der Empfänglichkeit zu Vorstellungen zu gelangen. [33]) Nach dieser Ansicht erklärte Zeno die Vorstellung (φαντασια) überhaupt so: sie sey ein Eindruck in die Seele, oder was er wohl eigentlich sagen wollte, das Afficirtwerden der Seele durch einen Eindruck. [34]) So erklären es wenigstens einige seiner Nach-

32) Plutarch de physic. philosoph. decret. IV. c. 11.

33) Plutarch. ibid.

34) Sextus Empiric. advers. Mathematic.

Nachfolger, und andere Lehrsätze sprechen dafür. Sonst hätte er zum wenigsten nicht, wie alle Stoiker überhaupt, die sinnliche Vorstellung aus einer Einwirkung auf Sinnenwerkzeuge, und der Wahrnehmung der Vorstellungskraft der Seele erklären können.[35]

Unter diesem Vorstellen begriff nun Zeno nicht allein das Wahrnehmen äußerer Objecte durch die Sinne, sondern auch durch die Vernunft, oder das Denken, wie aus dem Begriff der Erkenntniß (φαντασια καταληπτικη) jerhellt. Alles ursprüngliche Vorstellen, wodurch der Seele Objecte gegeben werden, ist nun nach diesem Begriffe mehr ein Leiden als eine Thätigkeit. Die Seele wird afficirt, und kommt dadurch zum Bewußtseyn des Objects.[36] Nach diesem

tic. VII, §. 227. Φαντασια ουν εστι κατ' αυτους τυπωσις εν ψυχῃ, περι ἧς ευθυς και διεστησαν §. 230. αυτος (Chrysippus) ουν την τυπωσιν ειρησθαι ὑπο του Ζηνωνος ὑπενοει αντι της ἑτεροιωσεως. Diogenes Laert. VII, §. 45. Cicero Academ. Quaest. II. c. 6, 24. Plutarch. de phys. philos. decret. IV. c. 23. οἱ Στωικοι τα μεν παθη εν τοις πεπονθοσι τοποις, τας δ' αισθησεις εν τῳ ἡγεμονικῳ.

35) Diogen. Laert. VII. 52. Nemesius de natura hum. c. 6.

36) Sextus Empiricus advers. Mathem. VII. §. 231. Οὑτω και το ἡγεμονικον ποικιλως φαντασιουμενον, αναλογον τι τουτῳ πεισεται. 237, 238, 239, ἑως ὁταν λεγωμεν φασι, την φαντασιαν ἑτεροιωσιν ἡγεμονικου, συνεμφαινομεν το κατα πεισιν, αλλα μη το κατα ενεργειαν γινεσθαι την ἑτεροιωσιν.

sem Begrif mußte nun das Empfinden und Denken einartig von ihnen betrachtet werden. Zwar brauchen auch die folgenden Stoiker beide Ausdrücke; aber sie scheinen sich nicht sehr darum bemühet zu haben, beides durch hinreichende Unterscheidungsmerkmale von einander zu sondern. Das Empfinden sowohl als das Denken betrachten sie als Modificationen des obern Vorstellungsvermögens (το ἡγεμονικον), ohne zu sagen, worin sie unterschieden sind. Vielleicht machten sie einen Unterschied zwischen den Denkacten, den Urtheilen und Schlüssen, und dem daraus hervorgehenden Resultat, welches letzte sie als ein Leiden, ein Afficirtwerden, (z. B. das Ueberzeugtwerden), betrachten.[37])

Ueberhaupt ging die Tendenz des Zeno und seiner Nachfolger nicht sowohl auf die formelle als auf die materielle Beschaffenheit der Erkenntniß, welche Richtung sich aus dem oben angegebenem Gesichtspuncte erklären läßt. Vorzüglich war ihm daran gelegen, ein Kriterium aufzufinden, durch welches die wahren Vorstellungen von den falschen unterschieden werden konnten, weil darüber von jeher Streit unter den Philosophen gewesen war, und eben jetzt Arcesilaus anfing, die objective Wahrheit der Erkenntniß überhaupt zu bezweifeln. Zeno glaubte glücklich eines aufgefunden zu haben; aber er irrte, wenn er glaubte, alle Streitigkeiten dadurch beilegen zu können.

Wenn alle Vorstellungen durch Objecte gegeben werden, so müssen sie alle objective Realität haben, und es kann eigenlitch kein Streit über ihre Wahrheit entstehen. Allein da es Bilder der Einbildungskraft giebt, (die spätern Stoiker nennten diese Φαντασματα, zum Unterschiede von den objectiven Vorstellungen Φαντασια

37) Plutarch. de physic. philosoph. decretis IV, c. 4. 21.

en[38]), welche Aehnlichkeit mit wirklichen Vorstellungen haben, da es endlich Vorstellungen von wirklichen Objecten geben kann, welche wegen eines Fehlers in dem Vorstellenden, nicht richtig aufgenommen werden, so giebt es falsche Vorstellungen, und es muß, wenn nicht alle Erkenntniß unmöglich seyn soll, Merkmale geben, um die wahren von den falschen zu unterscheiden. Daher erfoderte Zeno folgende Merkmale. Eine objective wahre Vorstellung muß 1) von einem wirklich vorhandenen Objecte herrühren; dadurch unterscheiden sich die Vorstellungen der Phantasie und der Verrückten. 2) Sie muß ihren Gegenstand nach seiner Natur darstellen; so sah Orestes seine Schwester Elektra, aber er hielt sie nicht für seine Schwester, sondern für eine der Furien. Er hatte also eine Vorstellung von einem wirklichen Gegenstande, aber nicht nach der Natur des Gegenstandes. 3) Alle eigenthümlichen Merkmale des Gegenstandes müssen in der Vorstellung, wie ein Siegelring in dem Wachs eingedrückt und abgebildet seyn. Eine Vorstellung nun, welche diese Merkmale hat, ist nicht nur wahr, sondern sie dienet auch zur Unterscheidung von allen andern Vorstellungen, welche nicht von demselben Gegenstande herrühren. Man erkennt also durch sie den Gegenstand. Zeno nannte sie daher *Φαντασια καταληπτικη*.[39])

Die

38) Plutarch. de physic. philos. decret. IV. c. 12.

39) Sextus Empiric. advers. Mathematic. VII. §. 402 *καταληπτικη δε εςιν ἡ απο ὑπαρχοντος, και κατ' αυτο το ὑπαρχον εναπομεμαγμενη και εναπεσφραγισμενη, ὁποια ουκ αν γενοιτο απο μη ὑπαρχοντος.*

Diese angegebenen Merkmale erschöpfen zwar die materialen Bedingungen der Wahrheit der Vorstellungen; aber sie sind so beschaffen, daß sie in der Anwendung ganz untauglich werden. Es müßte möglich seyn, die Vorstellung und den Gegenstand rein von einander zu trennen, wenn man durch Vergleichung beides entscheiden sollte, ob die Vorstellung den Gegenstand, wie er ist, dem vorstellenden Subject darstelle. Außerdem setzte diese Auflößung voraus, was eben der Gegenstand des Streites war. Daher gaben die Akademiker jene Merkmale zu, aber sie läugneten, daß dadurch etwas über die objective Realität der Vorstellungen ausgemacht werden könne. Der Streit der Dogmatiker und Skeptiker blieb und mußte unentschieden bleiben. [40])

Jede Erkenntniß betrachtet Zeno als eine Modification der Seele, welche durch die Einwirkung der Objecte nothwendig erfolgt. Aber sobald das Gemüth eine Erkenntniß empfängt, erkennet es dieselbe mit Beifall an. Dieser Beifall ist eine freye Handlung, welche zugerechnet werden kann, und nicht mehr unter die gleichgültigen Handlungen gehört. [41])

Aus

τος. Diogen. Laert. VII, §. 46. Cicero Academ. Quaest. II. c. 6. Cum enim ita negaret, quicquam esse, quod comprehendi posset, si illud esset, sicut Zeno definiret, tale visum, (iam enim hoc pro Φαντασια verbum satis hesterno sermone trivimus) visum igitur impressum, effictumque ex eo unde esset, quale esse non posset, ut ex eo, unde non esset, c. 24.

40) Cicero Acad. Quaestion II. c. 24.

41) Cicero Academ. Quaest. I. c. 11. Sed ad

Aus der Erkenntniß entstehet **Wissenschaft**, welche nichts anders ist, als eine feste, auf Gründe sich stützende Erkenntniß, so daß sie keine Gegengründe erschüttern können. [42]) Diese verschiedenen Grade des Vorstellens drückte Zeno sinnlich durch verschiedene Lagen der Hand aus. Das bloße Vorstellen bezeichnet er durch die flache Hand mit ausgestreckten Fingern; das Erkennen, durch das Zusammendrücken der Finger, (daher der Name κατάληψις); den Beyfall durch ein stärkeres Zusammendrücken der Faust; das Wissen endlich durch das Andrücken der linken Hand an die geballte Faust. [43])

Das

ad haec, quae visa sunt et quasi accepta sensibus, assensionem adiungit animorum, quam esse vult in nobis positam et voluntariam. Gellius Noct. Attic. XIX. c. 1. Visa animi, quas φαντασίας philosophi appellant, quibus mens hominis prima statim specie accidentis ad animum rei pellitur, non voluntatis sunt, neque arbitraria; sed vi quadam sua inferunt sese hominibus noscitanda. Probationes autem, quas συγκαταθέσεις vocant, quibus eadem visa noscuntur, ac diiudicantur, voluntariae sunt, fiuntque hominum arbitratu.

42) Cicero Academ. Quaest. I. c. 11. Quod autem erat sensu comprehensum, id ipsum sensum appellabat, et si ita erat comprehensum, ut convelli ratione non posset, scientiam, sin aliter inscientiam nominabat, ex qua existeret etiam opinio, quae esset imbecilia et cum falso incognitoque communis.

43) Cicero Academ. Quaest. II. c. 42.

Das Gegentheil des Wissens ist das Vorstellen ohne Gründe; aus diesem entspringt das Meynen, welches schwankend, veränderlich ist, und das Wahre wie das Falsche, das Ungekannte wie das Erkannte ohne Unterschied ergreift. [44]) Nichts ist daher dem Weisen und Tugendhaften mehr entgegen und widersprechend, als ein solches Meinen ohne Gründe, als Irrthümer und falsche Urtheile. Der Weise irret nie, weil er durch die Gesundheit seiner Seele theils nicht falsche Eindrücke empfängt, theils immer Meister seines Urtheils ist, nie etwas für wahr und gut erkennt, als was wirklich wahr und gut ist. Daher ist er auch frei von allen Leidenschaften, d. i. von den durch unrichtiges Fürwahrhalten, durch falsche Urtheile vom Guten und Bösen, welche ein Akt der Freiheit sind, entstandenen übermäßigen Begierden. [45])

Das Kriterium der Wahrheit ist demnach die gesunde Vernunft (ορθος λογος), oder mit andern Worten die unverdorbene Urtheilskraft. Diese gründet sich theils auf die richtige Erkenntniß der Objecte, theils auf die unverdorbene Natur der Seele. Aus jener, welche die Grundlage aller Wissenschaften ist, prägen sich der Seele Begriffe ein, welche eben deswegen, weil sie auf einem objectiv wahren Grunde beruhen, für alle Menschen wahr sind, und zusammengenommen das, was man gemeinen Menschenverstand nennt, ausmachen. [46]) Wenn Chrysipp sagte: das Kri-

44) Cicero Academic. Quaest. I. c. 11.

45) Cicero Academic. Quaestion. I. c. 10, 11.

46) Diogen. Laert. VII. §. 54. Αλλοι δε τινες των αρχαιοτερων Στωικων τον ορθον λογον κριτηριον

Kriterium der Wahrheit sey die Empfindung und der natürliche allgemeine Begriff (προληψι:) so scheint er eben das damit gesagt zu haben, was Zeno unter ορθος λογος verstand. [47])

Dieses sind die wenigen Sätze, von denen man mit Gewißheit sagen kann, daß sie dem Zeno angehören. Er suchte durch dieselben einen Dogmatismus zu begründen, der eben so wenig auf festen Gründen ruhet, als der anderer Philosophen, sich aber doch dadurch unterschied, daß er etwas beschränkter war. Er glaubte zwar nicht, daß die wahre Vorstellung alles darstelle, was an dem Gegenstande befindlich ist, aber doch alles, was sich an demselben vorstellen lasse, und zwar so, wie es an dem Objecte ist. [48]) Dieses ist nun freilich gar nicht bewiesen;

ριον απολειπουσι. Cicero Academ. Quaest. I, c. 11. E quo sensibus etiam fidem tribuebat, quod, ut supra dixi, comprehensio facta sensibus et vera esse illi et fidelis videbatur: non quod omnia, quae essent in re, comprehenderet, sed quia nihil, quod cadere in eam posset, relinqueret, quodque eam natura quasi normam scientiae et principium sui dedisset, unde postea notiones rerum in animis imprimerentur, e quibus non principia solum, sed latiores quaedam ad rationem inveniendam viae reperiuntur. Plutarch de physic. philos. decret. IV. c. 11. 21.

47) Diogen. Laert. VII. §. 54. ὁ δε Χρυσιππος — κριτηρια φησιν ειναι αισθησιν και προληψιν· εστι δ' ἡ προληψις εννοια φυσικη των καθολου.

48) Cicero Academicar. Quaest. I. c. 11. E

sen; aber wenn nicht Zeno selbst, so hatte doch Chrysipp diesen Dogmatismus zur Gründung seiner Moral nothwendig. [49])

Es leuchtet übrigens auch in diesen Bruchstücken die Rücksicht auf den Theil der Philosophie, welcher Zeno die Hauptangelegenheit war, hervor. Daher die Bestimmung der Grenzlinie zwischen dem Willkürlichen und Unwillkürlichen in den Erkenntnissen. Das Sittliche in den menschlichen Handlungen hängt von den Urtheilen über das Gute und Böse ab; ohne Freiheit ist aber keine Sittlichkeit denkbar; also müssen auch die Urtheile über das Gute und Böse, und überhaupt alle Urtheile, frei seyn. Es ist etwas Wahres darin, aber nur noch nicht bestimmt genug. Wenn er damit sagen wollte, die Erkenntniß der Wahrheit hängt von dem Gebrauch der Vernunft ab, inwiefern man redlich die Gründe aufsucht, und nur nach diesen urtheilet, und selbst dieser Gebrauch der Vernunft kann zugerechnet werden, so würde er vollkommen Recht haben. Auch die Behauptung, welche darin liegt, daß in dem Moralischen bloß allein die Vernunft die Wahrheit bestimmt, wogegen kein Erfahrungssatz etwas gelten kann, würde eines solchen Philosophen würdig seyn. Aber darum be-

haup-

E quo sensibus etiam fidem tribuebat quod — comprehensio facta sensibus et vera esse illi et fidelis videbatur: non quod omnia, quae essent in re, comprehenderet, sed quia nihil, quod cadere in eam posset, relinqueret.

49) Plutarch. Stoicor. Repugn. p. 1035. Ου γαρ εϛιν αλλως, ουδε οικειοτερον επελθειν επι τον των αγαθων και κακων λογον, ουδ' επι τας αρετας, ουδ' επ' ευδαιμονιαν, αλλ' η απο της κοινης φυσεως και απο της του κοσμου διοικησεως.

haupten, daß alles Fürwahrhalten bloß von uns, das ist, von der Vernunft abhänge, würde nichts anders seyn, als das Gebiet, worin die Vernunft gesetzgebend ist, ganz verkennen. Auch streitet es mit anderen Sätzen des Stifters der Stoa, nach welchen er annimmt, daß alle Erkenntniß, und zwar der größte Theil derselben, durch die Sinne der Seele gegeben wird; daß die wahren Vorstellungen durch die Objecte bestimmet sind, so daß die Seele nichts weiter kann, als sie, wie sie sich darstellen, anzunehmen. Wie kann da das Fürwahrhalten etwas Willkürliches seyn? Nur eine falsche Ansicht von dem Erkenntnißvermögen, daß er der Vernunft bald zu wenig bald zu viel beimißt, und eine unrichtige Anwendung des Satzes, daß das moralisch Böse auf Freiheit, also auf Urtheilen beruhe, daß daher die Leidenschaften selbst Urtheile, oder Wirkungen der Vernunft, nur einer verderbten, sind, konnte den Zeno zu diesen nicht ganz harmonischen Sätzen führen, welche auch die folgenden Stoiker nicht von allen Widersprüchen zu befreyen im Stande waren.

Zeno nehmlich unterschied nicht, wie andere Philosophen, Sinnlichkeit und Vernunft, sondern betrachtete beide als Functionen einer und derselben Grundkraft (ἡγεμονικον), die sich auf verschiedene Art äußern. Das Empfinden und Wahrnehmen durch die Sinne, das Urtheilen und Fürwahrhalten, so wie das Begehren und Wollen alles dieses ist Wirkung des Denkvermögens. Es empfängt die Vorstellungen von außen, und ist in so fern leidend; es urtheilet durch die empfangenen Vorstellungen und ist in so fern thätig. [50]) Diese Vorstellungs-

50) Plutarch de physic. philos. decret. IV. c. 21. Οἱ Στωικοι φασιν, ειναι της ψυχης ανωτατον μεςος το ἡγεμονικον το ποιουν τας Φαντα-

lungsart, welche allen Stoikern gemein ist, war bei der mangelhaften Erörterung des Vorstellungsvermögens, der verschiedenen Arten des Vorstellens und ihrer gemeinsamen und unterscheidenden Merkmale eben so verzeihlich, als nachtheilig auf das Ganze des Systems. Sonderbar, daß keiner der Nachfolger, unter denen so scharfsinnige Denker waren, darauf dachte, nach dem Beispiele einiger frühern Philosophen, tiefer in die Natur des Erkenntnißvermögens einzudringen, oder auch nur das Empfinden von dem Denken schärfer zu unterscheiden. Allein ihre Ansicht führte sie nicht darauf, und sie entfernten sich also auch nicht von dem, was der Stifter der Stoa behauptet hatte.

Zweites Kapitel.

Physik des Zeno.

Es ist nur das Metaphysische, was uns in diesem Theile interessirt, darum interessirt, weil es von Zeno zur Grundlage seiner strengen, in vielen Stücken vortreflichen Moral gemacht wurde. Auch hier gieng er seinen eignen Weg. Viele Denker vor ihm hatten den Versuch gemacht, den Grund der Pflicht in dem Menschen selbst aufzusuchen, und das religiöse Gefühl, den Glauben an ein übersinnliches, heiliges Wesen, nahmen sie nur zu Hülfe, um den Vorschriften der Vernunft mehr Gewicht zu geben. Da aber diese Deduction nur erst eingeleitet, bei weitem nicht vollendet war, und daher sich auch bei Gutgesinnten immer noch Zweifel über die Ver-

τασιας· και τας συγκαταθεσεις και αισθησεις και ὁρμας· και τουτο λογισμον καλουσιν. c. 4.

Verbindlichkeit des Vernunftgesetzes erheben mußten, so läßt es sich denken, wie ein Philosoph, der die Moral zu seinem Hauptgegenstande gemacht hatte, auf den Gedanken kam, die Gültigkeit desselben dadurch einleuchtender zu machen, wenn er bewies, daß es nicht das Gesetz der eignen Vernunft sey, welches der Mensch befolge, sondern das Gesetz der Gottheit und des Universums. [51])

Eine andere Rücksicht, welche den Zeno leitete, war diese: Alles hypothetisch Angenommene zu verweisen; die Natur nicht aus hyperphysischen Gründen zu erklären, und daher nichts Uebersinnliches anzunehmen, dessen Realität nur vorausgesetzt nicht bewiesen werden kann. Er schloß so: dasjenige, wodurch etwas Reales erklärt werden soll, muß selbst etwas Reales seyn. Nun kennen wir aber nichts Reales, das eine Substanz und Causalität hat, außer den Körpern. Also taugt nur das Körperliche, Materielle zur Erklärung des Realen. Gott und Seele sind daher nicht, wie Plato und Xenokrates behauptet, geistige unmaterielle, sondern materielle Wesen. [52])

51) Plutarch. de Stoicorum repugnant. p. 1035.

52) Cicero Academicar. Queſt. I. c. 11. Diſcrepabat etiam ab iisdem, quod nullo modo arbitrabatur, quidquam effici poſſe ab ea (natura), quae expers eſſet corporis, cuius generis Xenocrates et ſuperiores etiam animum eſſe dixerunt; nec vero, aut quod efficeret aliquid, aut quod efficeretur, poſſe eſſe non corpus.

Auf die Art kam er in seiner Naturlehre auf Materialismus, er, der in seiner Moral alles auf reine Geistigkeit bauete. Das Angeführte, und seine Ansicht von dem Erkenntnißvermögen klären hinlänglich seinen Ideengang auf. Sowohl der Materialismus, als der Wahn einer reinen speculativen Vernunfterkentniß beruhet auf einem und demselben Fehler, dem Mangel richtiger Einsicht in die Grenzen des Erkenntniß, und in den Gebrauch der Vernunftprincipien in dem Theoretischen und Praktischen. Das, was nur zur Leitung des Verstandesgebrauchs dienen sollte, war durch die Art, wie es von den Metaphysikern als Erkenntnißprincip gebraucht worden, um allen Credit gekommen, und nun versuchte man auf dem Wege der Erfahrung weiter zu kommen, und den Ideen nach der Erkenntniß des Wirklichen einen Inhalt zu geben.

Indessen darf man doch nicht annehmen, daß Zeno hiermit einen groben Materialismus habe begründen wollen. Schon der Unterschied, den die folgenden Stoiker zwischen einem dichten Körper (ϛεϱεον) und einem nicht dichten machen, so wie die Subsumtion so mancherley Dinge unter den Begriff Körper, welche man nach dem gemeinen Sprachgebrauch nicht darunter rechnet, [53]) muß es schon wahrscheinlich machen, daß sie mit dem Worte Körper einen andern Begriff verbanden. Vielleicht wollten sie damit nichts anders als das Reale bezeichnen, dem sie nach einer dunkeln Ahndung die Materie als Schema unterlegten. Daher scheint auch Zeno die ursprüngliche Materie überhaupt für

53) Diogenes Laert. VII. §. 135. Σωμα δ' εϛι (φησιν Απολλοδωρος εν τη Φυσικη) το τριχη διαϛατον, εις μηκος, εις πλατος, εις βαθος· τουτο δε και ϛερεον σωμα καλειται.

für den Grund der Wirklichkeit und Substantialität gehalten zu haben. [54])

In dieser letzten Rücksicht fand nun Zeno unter den ältern kosmologischen Systemen keines, welches diesem Grundsatze, und zugleich seinen Ansichten von der moralischen Natur des Menschen mehr zu entsprechen schien, als das Heraklitische. Er nahm daher die Grundsätze desselben in sein System auf. [55 a]) Es stimmte jedoch wenn man es genauer erwog, mit seinem Moralsystem so wenig, daß vielmehr bedeutende Widersprüche sich entdecken. Aber diese blieben, wie uns dünkt, dem Stifter der Stoa schon darum verborgen, weil er ein fremdes System annahm, das bloß nach dem ersten Scheine zu seinen übrigen Ueberzeugungen paßte. Seine Nachfolger wurden durch die Einwürfe der Gegner zuerst aufmerksam darauf gemacht, allein in ihrem Eifer für das System, dessen schöne Seite sie einmal gewonnen hatte, strengten sie ihren Scharfsinn bei den Sätzen am meisten an, welche den mehresten Widerspruch gefunden hatten. Und so kam es, daß dieser Theil der stoischen Philosophie, der am wenigsten haltbar war, am meisten durch fortgesetzte Speculationen erweitert wurde. [55 b])

54) **Diogenes Laert.** VII. §. 150. Ουσιαν δε Φασι των οντων άπαντων την πρωτην ύλην. **Stobaeus** Ecl. Eth. P. II. p. 90. Ταυτ' ειναι Φησι Ζηνων, ὁσα ουσιας μετεχει.

55 a) **Cicero de natura deorum** III. c. 14. Sed omnia vestri, Balbe, solent ad igneam vim referre, Heraclitum, ut opinor, sequentes.

55 b) **Cicero de Natura Deor.** II. c 13. Cum autem, ut Zeno solebat, brevius, angustiusque con-

Die wenigen Sätze, welche man für Zenonische halten kann, sind folgende:

Alles Wirkliche hat zwei Principe, von denen das eine leidend, das andere thätig ist. Jenes ist die Materie, dieses Gott. [56])

Die ursprüngliche Materie aller Dinge, wodurch jedes Ding etwas Wirkliches ist, ist ewig und der Quantität nach unveränderlich. Einzelne Theile derselben werden getrennt, getheilt, in einander gemischt, aber die ursprüngliche Materie wird weder kleiner noch größer. [57])

Diese ursprüngliche Materie wurde durch das thätige Princip, welches die bildende oder organi-

concluduntur: tum apertiora sunt ad reprehendendum.

56) Diogen. Laert. VII. §. 134. Δοκει δ' αυτοις αρχας ειναι των ὁλων δυο, το ποιουν και το πασχον· το μεν ουν πασχον ειναι την αποιον ουσιαν την ὑλην, το δε ποιουν τον εν αυτῃ λογον τον θεον. — τιθησι δε το δογμα τουτο Ζηνων μεν εν τῳ περι ουσιας —

57) Diogenes Laert. VII. §. 150. Ουσιαν δε φασι των οντων ἁπαντων την πρωτην ὑλην, ὡς και Χρυσιππος εν τῃ πρωτῃ των φυσικων και Ζηνων· ὑλη δε εςιν εξ ἡς ὁτιδηποτουν γινεται· καλειται δε διχως ουσια τε και ὑλη, ἡτε των παντων, και ἡ των επι μερους· ἡ μεν ουν των ὁλων, ουτε πλειων ουτε ελαττων γινεται· ἡ δε των επι μερȣς, και πλειων και ελαττων. Stobaeus Eclog. phys. Vol. I. p. 322.

ganisirende Kraft der Welt ist, auf folgende Art gebildet. Zuerst wurden die vier Elemente geformt. Die ganze substanzielle Masse wurde nehmlich aus dem ersten Zustande der Auflösung durch das Feuer, vermöge der Luft, in einen wässerigten Zustand versetzt, das Gröbere daraus zur Erde verdichtet, und das Feinere zur Luft verflüchtiget, woraus sich durch noch mehrerer Verfeinerung Feuer schied. Das Feuer, als das wirkende Princip, brachte diese Veränderung hervor, indem sie die ganze Masse durchdrang, und sich ihr mittheilte. Daher findet sich in jedem Elemente etwas von der bildenden Kraft, vorzüglich in dem Feuchten, welches dadurch zur Bildung der zusammengesetzten Wesen tüchtig gemacht wurde. [58])

Daß

58) **Diogen. Laert.** VII. §. 142. Γὶνεσθαι δε τον κοσμον, ὁταν εκ πυρος ἡ ουσια τραπη δι' αερος εις ὑγροτητα, ειτα το παχυμερες αυτου συσταν αποτελεσθη γη, το δε λεπτομερες εξαερωθη, και τουτ' επιπλεον λεπτυνθεν πυρ απογεννηση· ειτα κατα μιξιν εκ τουτων φυτα τε και ζωα και τα αλλα γενη. περι δη ουν της γενησεως και της φθορας τα κοσμου φησι Ζηνων μεν εν τω περι ολου — §. 136. Κατ' αρχας μεν ουν καθ' αὑτον οντα (τον θεον) τρεπειν την πασαν ουσιαν δι' αερος εις ὑδωρ· και ὡσπερ εν τη γονη το σπερμα περιεχεται, οὑτω και τουτον σπερματικον λογον οντα του κοσμου, τοιονδε ὑπολιπεσθαι εν τω ὑγρω, ενεργαν αυτω ποιουντα την ὑλην προς την των ἑξης γενεσιν· ειτα απογενναν πρωτον τα τεσσαρα στοιχεια, πυρ, ὑδωρ, αερα, γην. Die erstere Stelle findet sich auch beim **Stobaeus Eclogae phys.** Vol. I. p. 320. In der zweiten herrscht viel Verworrenheit, ohne eine Spur von Verdorbenheit

an

Daß sich Zeno die Materie als eine todte Masse vorstellte, ist hieraus einleuchtend. Alle Kraft und Leben kommt in der Materie aus dem Feuer, dem wirkenden Princip, und alle Elemente, alle Theile der Natur, in so fern sie etwas wirken, haben diese Eigenschaft erst durch die Einwirkung und Vereinigung jenes Urprincips bekommen. [59]) Wie er sich übrigens die erste Materie gedacht habe, ob ohne alle Verschiedenheit, und bloß als etwas Räumliches, oder zwar nicht ohne Verschiedenheit, doch nicht die elementarische (da er doch das Gröbere und Feinere unterscheidet), läßt sich bei dem Mangel bestimmterer Nachrichten nicht ganz mit Sicherheit entscheiden. Vielleicht dachte sich Zeno die Materie wie Plato, daß sie aus verschiedenen Theilen bestand, denen aber der bestimmte feste Charakter noch fehlte, welcher zu einem Elemente erforderlich ist.

Dies war die Vorstellungsart des Posidonius. [60]) Auch läßt sich die Erklärung, welche Chrysipp gab, noch damit vereinigen. Nach diesem ist das Feuer

an die Hand zu geben, also wahrscheinlich durch die Schuld des Compilators; denn ist es nicht ungereimt, daß sich aus der feurigen Masse, durch Hülfe des thätigen Princips, Luft, Wasser, Erde absondern, und dann erst die Elemente sich bilden.

59) Plutarch. de Stoicor. Repugnant. p. 1054. Καιτοι πανταχου την ὑλην αργον εξ ἑαυτης και ακινητον ὑποκεισθαι ταις ποιοτησιν αποφαινουσι.

60) Stobaeus Eclog. Physic. V. I. p. 324. Εφησε δε ὁ Ποσειδωνιος την των ὁλων ουσιαν και ὑλην αποιον και αμορφον ειναι, καθ᾽ ὁσον ουδεν αποτεταγμενον ιδιον εχει σχημα ουδε ποιοτητα κατ᾽ αυτην.

er das Grundelement, weil alle Materie ursprünglich in einem feurigen Zustande war, aus diesem die übrigen Stoffe entwickelt, und zuletzt wieder in Feuer aufgelöset werden.[61]) Man siehet daraus auch, daß Zeno mit seinen Nachfolgern das Elementarfeuer von dem thätigen Princip, dessen Wesen sie ebenfalls für Feuer erklären, unterscheiden mußte.

Das zweite Princip ist Gott. Die Vorstellungsart des Zeno von Gott wird auch durch die obige Bemerkung verdeutlichet, daß Zeno sich vor allem hütete, einem bloßen Begriffe Realität zu geben, die sich nicht erweisen ließ. Daher konnte er nicht, wie Plato, die Gottheit für ein immaterielles Wesen halten; es mußte in näherer Beziehung mit der Materie stehen, aber doch auch als das thätige Princip ihr entgegengesetzt seyn. Es blieb daher nichts übrig als die Materie zu dem Substrat der Gottheit zu machen, in dem und durch welches sie ihre Substantialität und ihre Thätigkeit äußerte. Auf der andern Seite wollte er aber auch dem Epikureischen Systeme, und dem blinden Zufalle, welches dieses einführte, entgegen arbeiten. Die Gottheit mußte also ein Vernunftwesen, das nach Vernunftgesetzen und Vernunftzwecken handelte; die Welt aber ein harmonisches in sich zusam-

61) Stobaeus Eclog. Physic. Vol. I. p. 312. Το τε πυρ κατ' εξοχην ςοιχειον λεγεσθαι δια το εξ αυτου πρωτου τα λοιπα συνιςασθαι κατα μεταβολην, και εις αυτο εσχατον παντα χεομενα διαλυεσθαι· τουτο δε μη επιδεχεσθαι την εις αλλα χυσιν και αναλυσιν· συνιςασθαι δε εξ αυτου τα λοιπα, και χεομενα εις τουτο εσχατον τελευταν, παρ' ὁ και ςοιχειον λεγεσθαι ὁ πρωτον ἑςηκει ουτως, ὡςε συςασιν διδοναι απ' αυτου, και απο των λοιπων χυσιν και διαλυσιν δεχεσθαι εις αυτο.

sammenhangendes zweckmäßiges Ganze, zugleich das Product und der Sitz der Gottheit seyn. Daher die Art von Pantheismus, daher der identische Gebrauch von Gott, Natur, Schicksal, daher die Schwierigkeiten, in welche sie sich verwickelten, wenn sie die Vorsehung und die Freiheit des Menschen mit einander vereinigen wollten.

Für das Daseyn Gottes stellt Zeno mehrere Gründe auf, welche sich meistentheils auf die Identität der Welt und Gott gründen, und unter die schwächsten gehören, welche je der menschliche Verstand ausgesonnen hat. Von der Art sind folgende Argumentationen: Das Vernünftige, Beseelte und Lebendige ist besser, als das Unvernünftige, Unbeseelte und Leblose. Nichts ist aber vollkommener, als die Welt: Also ist die Welt mit Vernunft, mit Seele und Leben begabt. [62]) Dasjenige, was den Keim vernünftiger Wesen aus sich entwickelt, muß selbst Vernunft besitzen. Die Welt enthält den Entstehungsgrund vernünftiger Wesen; also muß sie selbst Vernunft besitzen. Daß vernünftige Wesen in der Welt sind, und in ihr entstehen, ist eine unbezweifelte Thatsache. Sie kommen regelmäßig zur Wirklichkeit, nicht so wie der Mensch seines Gleichen in der Hitze der Leidenschaft erzeugt. Ihre Erzeugung muß daher in dem Wesen der Welt gegründet, sie kann kein zufälliger Erfolg seyn. Enthält sie nun aber wesentlich den Grund vernünftiger Wesen in sich, so ist sie nicht allein selbst, als Ganzes, vernünftig, sondern sie theilt auch diese Kraft allen einzelnen Theilen mit, so wie in der Grundkraft der Seele alle Bewegungen und Vermögen einzelner Thei-

62) Sextus Empiricus advers. Mathem. IX. §. 104. Και παλιν ὁ Ζηνων φησιν, ει το λογικον του μη λογικου κρειττον εστιν, ουδεν δε γε κοσμου

Theile ihren Grund haben, und von ihr ausgehen. [63]) Ein anderer Beweis lautete so: Es ist der Vernunft höchst angemessen, daß die Götter verehrt werden; sie müssen also auch existiren. Denn es wäre der Vernunft zuwider, ein Wesen, das nicht existiret, zu verehren. [64])

Die-

μου κρειττον εςι· λογικον αρα ὁ κοσμος. Cicero de natura deor. II. c. 8.

63) Sextus Empiric. adverſ. Mathematic. IX. §. 101. Ζηνων δε ὁ Κιττιευς — ουτωσι συνερωτα· το προϊεμενον σπερμα λογικου, και αυτο λογικον εςιν· ὁ δε κοσμος προιεται σπερμα λογικου, λογικον αρα εςιν ὁ κοσμος, ῳ συνεισαγεται και ἡ τουτου ὑπαρξεις. Και εςιν ἡ της συνερωτησεως πιθανοτης προυπτος· πασης γαρ φυσεως και ψυχης ἡ καταρχη της κινησεως γινεσθαι δοκει απο ηγεμονικου, λαι πασαι αἱ επι τα μερη του ὁλου εξαποςελλομεναι δυναμεις, ὡς απο τινος πηγης του ἡγεμονικου εξαποςελλονται· ὡςε πασαν δυναμιν την περι το μερος ουσαν, και περι το ὁλον ειναι, δια το απο του εν αυτῳ ἡγεμονικου διαδιδοσθαι, ὁθεν, οἱον εςι το μερος τη δυναμει, τοιουτον πολυ προτερον εςι το ὁλον. Και δια τουτο ει προιεται λογικου ζωου σπερμα ὁ κοσμος ουχ ὡς τον ανθρωπον κατα αποβρασμον, αλλα καθο περιεχει σπερματα λογικων ζωων, περιεχει το παν. — ὁ δε γε κοσμος περιεχει σπερματος λογους λογικων ζωων· λογικος αρα εςιν ὁ κοσμος. Cicero de natura deor. II. c. 8.

64) Sextus Empiric. adverſ. Mathematic. IX. §. 133. Ζηνων δε και τοιουτον ηρωτα λογον· τους θεους ευλογως αν τις τιμῳη· εισιν αρα

θεοι.

Diese Beweise, deren Schwäche schon von den Akademikern aufgedeckt wurde, machen es einleuchtend, daß Zeno unter Gott nichts anders als die Grundkraft der Welt verstehet. Er verfähret nach dem Gesetz der Sparsamkeit, so wenig als möglich Grundkräfte anzunehmen, und dadurch nach der höchsten Einheit zu streben. Es ist ihm zu verzeihen, daß er dieses formale Gesetz des Vernunftgebrauchs objective nimmt, und eine Idee, der man sich nur annähern kann, als ein Erkenntnißprincip gebraucht. Ausserdem aber begehet er den Fehler, daß er aus dieser Grundkraft Erscheinungen ableitet, die einander ganz entgegen gesetzt sind, und sich nicht aus einem Princip erklären lassen. Alle Bewegung in der Welt, das Entstehen unorganischer und organischer Körper, und ihr Wachsthum, die Erzeugung und Fortpflanzung der Thiere, alles Empfinden und Denken, Begehren und Wollen, kurz alle Erscheinungen in der leblosen und beseelten Natur sollen aus einer einzigen Quelle, aus einer Grundkraft, welche alles in allem wirket, entspringen. Das Gezwungene, Erschlichene und Unhaltbare entdeckt sich sogleich durch die Reflexion, daß aus dieser Grundkraft sich auch nicht ein einziges Phänomen der Natur, geschweige denn so mannichfaltige von entgegengesetzter Art, erklären lassen. Nicht genug, daß diese Hypothese sich eine Erkenntniß von der innern Natur des denkenden Wesens anmaaßt, die alle Grenzen des Erkennens überschreitet, und daher auch nicht bloß unerwiesene, sondern auch unerweisliche und grundlose Hypothese ist, so verräth sich ihre Schwäche schon dadurch, daß sie die Grundkraft zwar für Feuer, aber nicht das gemeine, elementarische, sondern ein feineres ätherisches erklärt, und daher auf dem Wege ist, wieder in das Uebersinnliche

θεοι — τους δε μη πεφυκοτας ειναι, ουκ αν τις ευλογως τιμωη.

che auszuschweifen, dem sie doch ausweichen wollte. Noch weit bedeutender aber sind die Widersprüche und Inconsequenzen, welche diese Vorstellungsart vorzüglich im Verhältniß zur Moral hervorbrachte, — Folgerungen, welche Zeno wahrscheinlich nicht ahndete, sondern erst durch den Scharfsinn der Gegner entdeckt wurden. Dieses metaphysische System des Zeno begreift nun folgende Sätze:

Gott ist ein lebendes, vernünftiges, ewiges und seliges Wesen, von allem Bösen befreiet, das die Welt bildet und regieret, und alles durchdringet. [65]) Dieses ist der allgemeine Begriff, den alle Stoiker annehmen. Wir können ihn daher auch dem Zeno zuschreiben, ob er gleich alle diese Merkmale mehr in dem Begriffe der Natur zusammenfaßte. [66]) Er setzt nur ein anderes Wort; Gott und Natur sind eins. Die Natur, sagte er, ist ein künstlerisches Feuer, welches nach

65) Diogenes Laert. VII. §. 147. Θεον δε ειναι ζωον αθανατον, λογικον, τελειον η νοερον εν ευδαιμονια, κακου παντος ανεπιδεκτον, προνοητικον κοσμου τε και των εν κοσμω· μη ειναι μεντοι ανθρωπομορφον. ειναι δε τον μεν, δημιουργον των ὁλων και ὡσπερ πατερα παντων, κοινως δε και το μερος αυτου το διηκον δια παντων — Plutarch. de physic. philosoph. decretis I, c. 7. Stobaeus Eclog. physic. Vol. I. p. 64.

66) Cicero de natura deor. II. c. 22. Academic. Quaest. I, c. 11. Statuebat enim ignem esse ipsam naturam, quae quidque gigneret et mentem et sensus.

nach Gesetzen alles erzeugt. Was Menschenhände durch Kunst hervorbringen, das macht die Natur noch weit kunstreicher. Die ganze Natur ist nun kunstreich, in so fern sie gewisse Gesetze befolgt. Die Natur der Welt aber, als Inbegriff aller Wesen, ist nicht nur kunstreich, sondern die Künstlerin selbst, welche alles Gute in der Welt schafft und erhält. [67]) Man siehet, Zeno machte einen Unterschied zwischen der natura naturans und naturata, um uns eines Kunstworts der Scholastiker zu bedienen, und die erste ist die Gottheit selbst.

Das Wesen der Gottheit bestehet aus Feuer. [68]) Diese Vorstellungsart beruhet auf denselben einseitigen Gründen, als bei dem Heraklit schon bemerkt

67) Cicero de natura deor. II. c. 22. Zeno igitur ita naturam definit, ut eam dicat ignem esse artificiosum ad gignendum progredientem via (πυρ τεχνικον, ὁδῳ βαδιζον επι γενεσει κοσμου, εμπεριειληφος παντας τους σπερματικους λογους καθ᾽ οὑς ἑκαςα καθ᾽ ειμαρμενην γινεται Plutarch I. c. Diogen. Laert. VII. §. 156.) — Atque hac quidem ratione omnis natura artificiosa est, quod habet quasi viam quandam et sectam, quam sequatur. Ipsius vero mundi, qui omnia complexu suo coercet et continet, natura non artificiosa solum sed plane artifex ab eodem Zenone dicitur, consultrix et provida utilitatum opportunitatumque omnium.

68) Cicero an den angeführten Stellen. Plutarch. de physic. philos. decret. I. c. 7. Stobaeus Eclog. phys. Vol. I. p. 64. Diogenes Laert. VII. §. 156.

merkt worden. Nur hatte Zeno, wie wir aus dem Räsonnement seines Schülers, des Cleanth, schließen können [69]), noch mehr Aufmerksamkeit auf die organische Natur gewendet. Die Wärme schien ihm in der Natur verbreitet, und das allgemeine belebende Princip zu seyn; von der Wärme schien das Wachsthum der Pflanzen und die Lebensthätigkeit der Thiere abzuhangen. Das organische Leben ist die äußere Bedingung des animalischen, des Empfindens, Denkens, Wollens. Ohne weitere Reflexion schloß nun Zeno, die Wärme, oder die Ursache derselben, das Feur, sey einzige Bedingung alles Lebens, die Lebenskraft des Weltalls. Daß aber das Feuer, als Materie, die bloß leidend ist, nicht nur die einzige wirkende Kraft der Welt, sondern auch das Princip sey, von welchem alles Leben, Empfinden, Denken und Wollen, herfließe, konnte ihm gewiß nicht einfallen, ohne in den gröbsten Widerspruch zu fallen. Die Natur war ihm ein künstliches, das ist, ein nach vernünftigen Gesetzen wirkendes Wesen, und das Princip der Natur die Vernunft als die Quelle aller Gesetze. Also kein gemeines, sondern ein reines ätherisches Feuer, welches die Stoiker auch πνεῦμα nannten. [70]) Es ist gar nicht schwer einzusehen, daß dieses künst-

69) Cicero de natura deorum. II. c. 9. Ex quo intelligi debet, eam caloris naturam vim habere in se vitalem per omnem mundum pertinentem. III. c. 14. Vos autem ita dicitis, omnem vim esse ignem; itaque et animantes, cum calor defecerit, tum interire: et in omni natura rerum id vivere, id vigere, quod caleat.

70) Cicero de natura deorum I. c. 14. Atque hic idem alio loco aethera deum dicit, aliis autem libris rationem quandam per omnem na-tu-

künstliche Feuer (ein Kunstproduct der Vernunft), eine bloße Idee ist, die aber Zeno versinnlichte und hypostasirte, weil er kein immaterielles Wesen annehmen wollte.

Diese Urkraft muß daher ein substantielles Substrat (ουσια) haben; dieses ist, nach dem Zeno, die ganze Welt und der Himmel. 71) Sie subsistirt in der Welt, und die Welt subsistirt durch sie.

Sie

turam rerum pertinentem, vi divina esse affectam putat. Acad. Quaestion II. c. 41. Plutarch de physic. philosoph. decret. I. c. 7. Οἱ ϛωικοι κοινοτερον θεὸν αποφαινονται πυρ τεχνικον, ὁδῳ βαδιζον επι γενεσει κοσμου, εμπεριειληφος παντας τους σπερματικους λογους, καθ' οὓς ἑκαϛα καθ' ειμαρμενην γινεται· και πνευμα μεν διηκον δι' ὁλου του κοσμου. Man vergleiche die 63) angeführte Stelle des Sextus, und was Chrysipp bey Stobaeus Ecl. phys. Vol. I, p. 312. über die Elemente, nach dem Sinne seines Lehrers sagt, wo das Feuer, bei aller Auszeichnung von den übrigen Elementen, immer nur ein Element, doch aber das Urelement von allen bleibt. Diogen. Laert. VII. §. 139. Eine entscheidende Stelle findet man in Stobaei Ecl. phys.; Vol. 1. p. 538. δυο γαρ γενη πυρος· το μεν ατεχνον και μεταβαλλον εις ἑαυτο την τροφην· το δε τεχνικον, αυξητικον τε και τηρητικον, οἱον εν τοις φυτοις εϛι και ζωοις· ὁ δη φυσις εϛι και ψυχη.

71) Diogenes Laert. VII. §. 148. Ουσιαν δε θεου Ζηνων μεν φησι τον ὁλον κοσμον και τον ουρανον.

Sie durchdringt daher alle Materie in ätherischer Form auf verschiedene Weise, und theilt ihr daher selbst eine organisirende Kraft mit. 72)

Die Urkraft muß ein lebendes und vernünftiges Wesen seyn, weil von ihr alles Leben, das Daseyn und die Thätigkeit vernünftiger Wesen abhängt.

Dieses beweiset Zeno durch den Schluß von den Theilen auf das Ganze. Es giebt lebende und vernünftige Wesen in der Welt; sie entstehen in der Welt, also muß der Grund derselben in der Grundkraft der Welt enthalten seyn; und wenn es lebende und vernünftige Wesen in der Welt giebt, so muß auch die Grundkraft ein lebendes nnd vernünftiges Wesen seyn. 73) Die Vergleichung, welche Zeno in dieser Stelle zwischen den verschiedenen Aeußerungen des Lebens im Menschen und der Grundkraft der Seele, aus welcher sie alle herfliessen, und zwischen den Erscheinungen in der Natur und ihre

72) Diogenes Laert. VII. §. 134. Το δε ποιουν, τον εν αυτῃ (ὑλῃ) λογον τον θεον· τουτον γαρ οντα αϊδιον δια πασης αυτης δημιουργειν ἑκαςα. §. 136. Κατ' αρχας μεν ουν καθ' αυτον οντα (του θεου) τρεπειν την πασαν ϗσιαν δι' αερος εις ὑδωρ· και ὡςπερ εν τῃ γονῃ το σπερμα περιεχεται, ὅτω και τϗτον σπερματικον λογον οντα τϗ κοσμου τοιονδε ὑπολιπεσθαι εν τῳ ὑγρῳ, ενεργον αυτῳ ποιϗντα την ὑλην προς την των ἑξης γενεσιν.

73) Sextus Empiric. advers. Mathematic. IX. §. 101. Man sehe oben Note 63.) Diogen. Laert. VII. §. 134. Το δε ποιϗν, τον εν αυτῃ λογον τον θεον.

ihrer Grundkraft anstellt, verbreitet über die Entstehung dieses Begriffs hinlängliches Licht. Auch ist diese Vergleichung noch weiter durchgeführt worden, so daß die Welt als ein großes mit Leben begabtes Ganze vorgestellt wird, zu welcher sich die Gottheit wie die Seele zu dem thierischen Körper verhält. [73 b]) Daß Zeno übrigens die Gottheit als ein lebendiges Wesen (ζωον), sich gedacht habe, kann zwar mit keinem ausdrücklichen Zeugniß bewiesen werden; aber es liegt in seiner ganzen Vorstellungsart, und kann auch mittelbar daraus gefolgert werden, daß sein Schüler Aristo, der in der Logik und Physiologie des Zeno viel Anstößiges fand, unter andern auch den Satz bezweifelte, daß Gott ein lebendes Wesen sey. [74])

Die Urkraft enthält den Grund und die Gesetze aller Begebenheiten in der Welt, oder sie ist das Naturgesetz der Welt selbst, nach welchem in der Natur alles entsteht, und sich verändert. [75])

Die-

73 b) Auf eben diese Art dachte sich Chrysipp das Verhältniß der Gottheit zu dem Weltall. Plutarch. advers. Stoic. p. 1077.

74) Cicero de natura deor. I. c. 14. Cuius discipuli Aristonis non minus magno in errore sententia est: qui neque formam dei intelligi posse censeat, neque in diis sensum esse dicat, dubitetque omnino, deus animans nec ne sit.

75) Sextus Empiric. advers. Mathematic. IX. §. 101. Cicero de natura deor. I. c. 14. Zeno autem naturalem legem, divinam esse censet, eamque vim obtinere recta imperantem, pro-

Dieses folgt schon daraus, weil die Gottheit das einzige thätige Princip in der Welt ist, und wenn es auch noch andere wirkende Wesen giebt, so sind sie es doch erst durch die alles durchdringende Wirksamkeit der Urkraft. Diese ist aber auch das höchste und vollkommenste Vernunftwesen. So wie nun die Vernunft in dem Menschen das Gesetz vorschreibt, einig mit sich selbst zu seyn, nach unveränderlichen Regeln zu handeln; so kann die Gottheit, als die vollkommenste Vernunft, nicht anders als nach einem und demselben unveränderlichen Gesetze handeln. Die Vernunft ist sich als das Vollkommenste, was sich denken läßt, selbst Gesetz, und die Vernunft ist das unveränderliche Gesetz für alles, was in der Welt geschieht. Hierauf gründet sich die Lehre von dem Fatum, von der Nothwendigkeit und Causalverbindung aller Begebenheiten in der Welt, wodurch aller Zufall ausgeschlossen ist. Das Fatum ist die bestimmte Verknüpfung der Ursachen und Wirkungen in der Welt, daß nichts in der Welt isolirt, alles durch Ursachen bestimmt ist. Dieses Fatum ist aber keine blinde Nothwendigkeit. Denn die letzte Ursache, von welcher alles abhängt, ist die höchste Vernunft.

Hier kommt auch der Begriff von den λογοις σπερματικοις vor, welchen alle Stoiker beibehalten

probibentemque contraria. Diogenes Laert. ἕν τε ειναι θεον και νȣν και ειμαρμενην και Δια. Stobaeus Eclog. physic. Vol. I. p. 178. Ζηνων ὁ Στωικος εν τω περι Φυσεως, (την ειμαρμενην) δυναμιν κινητικην της ὑλης κατα ταυτα και ὡσαυτως ἡντινα μη διαφερον προνοιαν και Φυσιν καλειν. Diogenes Laert. VII. §. 148. Εςι δε Φυσις ἑξις εξ αυτης κινȣμενη κατα σπερματικȣς λογȣς, αποτελȣσα τε και συνεχȣσα τα εξ αυτης εν ὡρισμενοις χρονοις. §. 156.

ten haben. Nach Zenos Ansicht und Sprachgebrauch können diese Worte nichts anders bedeuten als Gesetze der Bildung und Erzeugung der Dinge; das Regelmäßige und Geordnete in dem Naturlaufe, welches von der weltordnenden Vernunft herrührt. [76]) Λογος bedeutet immer die Vernunft, oder ein Product der Vernunft, also auch was nach einer bestimmten Regel erfolgt, oder diese voraussetzt. In dieser Bedeutung kommen in der Aufzählung der Vermögen der Seele λογοι σπερματικοι, das ist, die Zeugekraft vor. [77]) Das Wort σπερματικος muß hier in der weitern Bedeutung genommen werden, nicht was zur thierischen Zeugung, sondern was zur Hervorbringung und Bildung eines Dinges überhaupt gehört, so wie Zeno überhaupt das Bilden und Hervorbringen nach vernünftigen Zwecken für den eigenthümlichen Charakter der Kunst hält. [78]) In der oben angeführten Stelle des Sextus ist es einleuchtend, daß λογοι σπερματος λογικων ζωων nichts anders sind, als die wesentliche ur-

76) Cicero de natur. Deor. II. c. 32. Namque alii naturam censent esse vim quandam sine ratione, cientem motus in corporibus necessarios: alii autem, vim participem rationis atque ordinis, tamquam via progredientem, declarantemque, quid cuiusque rei causa efficiat, quid sequatur.

77) Diogenes Laert. VII. §. 157. Μερη δε ψυχης λεγουσι οκτω, τας πεντε αισθησεις, και τους εν ημιν σπερματικους λογους.

78) Cicero de natura deor. II. c. 22. Censet enim artis maxime proprium esse creare et gignere.

ursachliche Einrichtung der Welt zur Hervorbringung vernünftiger Wesen.

Die Gottheit ist die ursprüngliche Vernunftkraft. Daher denkt sie sich Zeno auch als die Urquelle alles Rechts und des Sittlichen. Sie ist das Gesetz, welches Recht zu thun gebietet, und das Gegentheil verbietet. 78 b) Sie besitzt, gleich der menschlichen Vernunft, einen Willen; sie wird durch Willenshandlungen, durch vorgesetzte Zwecke eben so, wie wir Menschen, zu Handlungen bestimmt. 78 c) In so fern nun ihr Wille und Thätigkeit außer sich gehet, auf die Welt, heißt sie Vorsehung (προνοια). Ihr Zweck ist die regelmäßigste Einrichtung der Welt, daß sie ein schönes harmonisches Ganze sey, und die Fortdauer derselben in dem vollkommensten Zustande. 78 d)

78 b) Cicero de natura deorum. I. c. 14. Zeno autem naturalem legem divinam esse censet, eamque vim obtinere recta imperantem, prohibentemque contraria. Plutarch. Stoicor. Repugn. p. 1035.

78 c) Cicero de natura deor. II. c. 22. Natura mundi omnes motus habet voluntarios conatusque et appetitiones, quas ὁρμας Graeci vocant, et his consentaneas actiones sic adhibet, ut nosmet ipsi, qui animis movemur et sensibus.

78 d) Talis igitur mens mundi cum sit, ob eamque causam vel prudentia vel providentia appellari recte possit (Graece enim προνοια dicitur) haec potissimum providet et in his maxime est occupata, primum ut mundus quam aptissimus sit ad per-

ma-

Nach diesen Sätzen von der Gottheit, welche die Grundkraft oder gleichsam die Seele der Welt ist, ist es begreiflich genug, wie Zeno auch die Welt, und einzelne Theile derselben für Gottheiten halten konnte. [79]) Denn die Gottheit, das schöpferische Feuer, durchdringt die ganze Welt, alle Theile derselben; sie ist ihr Substrat und die Gottheit das in ihr thätige Princip. Beide machen ein Ganzes aus, wie Leib und Seele. Die Natur der einzelnen Theile ist in der Grundkraft enthalten, und was dieser zukommt, kommt auch allen und jeden Theilen zu. Daher ist die ganze Welt vernünftig, und in so fern auch göttlich. [80]) Hier fand Zeno eine gute Veranlassung, die Vorstellungsart seiner Zeit von den Göttern, und die ganze Mythologie mit seinen Begriffen zu vereinigen. Zeus, Juno, Mars, Mercur, Vulcan u. s. w. bedeuteten nichts anders als gewisse Theile der Welt, und der göttlichen Kraft. Auch die Divination jeder Art konnte er nach diesen Grundsätzen leicht vertheidigen. [81]) Eine andere Folge ist die

manendum, deinde ut nulla re egeat, maxime autem ut in eo eximia pulcritudo sit atque omnis ornatus.

79) Cicero de natura deor. I. c. 14.

80) Sextus Empiric. advers. Mathem. IX. §. 101. Ὡςε πασαν δυναμιν την περι το μερος ȣσαν και περι το ὁλον ειναι, δια το απο τȣ εν αυτω ἡγεμονικου διαδιδοσθαι. — λογικος αρα εςιν ὁ κοσμος.

81) Cicero de natura deorum. I. c. 14. Diogen. Laert. VII. §. 147. 149.

die Einheit der Welt [82]), vielleicht auch die Abwesenheit des leeren Raums. [83]) Zeno erklärte den Raum (τοπος) für das von Körpern erfüllte, das Leere für die Abwesenheit des Körperlichen. In der Welt sey kein leerer Raum, aber außerhalb der Welt ein unendliches Leeres. Alle diese Sätze sind wahrscheinlich von den folgenden Stoikern, vorzüglich vom Chrysipp, mehr entwickelt, und mit Beweisen versehen worden. Wir halten uns daher dabei nicht länger auf, sondern fügen nur noch ein paar Sätze bei, welche dem Zeno angehören, und den Geist seiner Philosopheme näher charakterisiren, nehmlich von der menschlichen Seele, und von dem Ende aller Dinge, oder der Weltverbrennung.

Die Seele mußte Zeno als das denkende Princip in dem Menschen, nach seinen Grundsätzen, für ein substantielles (σωμα), und zwar für ein feuriges Wesen erklären. [84]) Denn alle Seelen sind Theile der Weltseele, des allgemeinen wirkenden Princips der Natur. Die Urkraft, das schöpferische Feuer, verbindet sich mit Luft; eine feurige Luft ist die menschliche

82) Diogen. Laert. VII. §. 143. Stobaeus Eclog. physic. Vol. I. p. 496.

83) Stobaeus Eclog. physic. Vol. I. p. 382. Ζηνων και οἱ απ' αυτȣ εντος μεν του κοσμου μηδεν ειναι κενον, εξω δ' αυτου απειρον.

84) Plutarch de physic. Philosoph. decret. IV. c. 3. Cicero Tuscul. Quaest. I. c. 9. Zenoni Stoico animus ignis videtur, de natura deor. III. c. 14.

liche Seele, welche den Grund des Athmens und aller animalischen Thätigkeit enthält.[85])

Daß die Seele sterblich sey. Diese Behauptung nahmen alle Stoiker von Zeno an, welche auch mehrere Gründe dafür aufstellten. Von einer moralischen Ansicht des Gegenstandes findet man bei ihnen nicht die geringste Spur, so nahe sie auch in ihrer praktischen Philosophie lag. Es leitete sie nur ein theoretisches Interesse. Die Unsterblichkeit war hauptsächlich von den Platonikern behauptet, und mehrere Argumentationen für diese Ueberzeugung von ihnen aufgestellt worden. Sie hielten die Seele, wie die Gottheit, für etwas Unkörperliches, Geistiges, was nicht den Gesetzen der Körperwelt unterworfen sey, und darauf bauten sie vornehmlich die Unsterblichkeit derselben. Zeno war aber kein Freund von dem Spiritualismus. Der Verstand kann ein immaterielles Wesen nicht begreifen, es ist ein blosses Gedankending. Hingegen ein feuriges Luftwesen liegt nicht aus dem Kreise des Verstandes, und einige Erfahrungen scheinen für diese Annahme zu sprechen, wiewohl am Ende die menschliche Einsicht nichts dadurch gewinnt. Ist also die Seele ein körperliches Wesen, so ist sie auch den Gesetzen der Körperwelt unterworfen, und vergänglich. Dagegen läßt sich aber auf der andern Seite wieder einwenden, daß die Seelen Theile der Weltseele oder der Gottheit sind; und da sie diese, der Materialität, oder wenn man will, der Substantialität unge-

85) Diogenes Laert. VII. §. 156. Ζηνων δε ὁ Κιττιευς — πνευμα ενθερμον ειναι την ψυχην. τουτῳ γαρ ἡμας ειναι εμπνους και ὑπο τουτου κινεισθαι. — τηνδε ψυχην αισθητικην, ταυτην δε ειναι το συμφυες ἡμιν πνευμα διο και σωμα ειναι, και μετα θανατον επιμενειν, φθαρτην δε ειναι· την δε των ὁλων αφθαρτον, ἡς μερη ειναι τας εν τοις ζωοις.

geachtet, für ein ewiges Wesen halten, so hätten sie, um consequent zu seyn, auch die Seelen der Menschen als unvergänglich betrachten müssen. Allein hier scheint Zeno die Consequenz einer gewissen Einheit, wornach sein ganzes System strebt, aufgeopfert zu haben. Es ist nur eine Grundkraft des Weltalls, so wie alle Vermögen der Seele aus einer Grundkraft entspringen. Hätte er nun den Seelen eine ewige Existenz geliehen, so würden sie nicht von der einigen Grundkraft unterschieden gewesen seyn, er hätte diese unzähligemal vervielfältiget. Aus demselben Grunde sind auch die Welt, die Sterne, die Sonnen, ungeachtet der ihnen beigelegten Göttlichkeit, vergängliche Wesen. [86])

Zeno zählet, wie die folgenden Stoiker, acht verschiedene Vermögen der Seele auf, die fünf Sinne, das Zeugungsvermögen, das Sprachvermögen, und endlich die Denkkraft. Die letzte ist die Grundkraft, in welcher alle übrigen ihren Grund haben. [87])

Der

86) Cicero de natura deor, II. c. 46. Diogenes Laert. VII. §. 137. Λεγουσι δε τον κοσμον τριχως· αυτον τε τον θεον τον εξ άπασης ουσιας ιδιως ποιον, ὁς δη αφθαρτος εςι και αγεννητος, δημιουργος ων της διακοσμησεως κατα χρονων ποιας περιοδους αναλισκων εις ἑαυτον την ἁπασαν ουσιαν, και παλιν εξ ἑαυτου γεννων.

87) Plutarch de physic. philos. decret. IV. c. 4. Ὁι Στωικοι εξ εκτω μερων φασι συνεςαναι, πεντε μεν των αιςθητικων — ἑκτου δε φωνητικου, ἑβδομου, σπερματικου· ογδοου αυτου του ἡγεμονικου, αφ' ου ταυτα παντα επιτετακται (επιτεταται) δια των οικειων οργανων προσφερως ταις τε πο-

Der Grund dieser Behauptung ist wieder augenscheinlich das Streben nach Einheit, wie wir schon vorhin bemerkten. Der Mensch, wie die Welt, ist eine Einheit, durch eine einzige Grundkraft getrieben und bewegt. Aus dieser gehen alle besonderen Vermögen hervor, durch welche sich die Seele nur auf besondere Art äußert.[88]) Da man in jenen Zeiten über den Organismus des menschlichen Körpers und seine Wirkungen noch unvollständige Reflexionen gemacht hatte, so befremdet es nicht sehr, auch die Zeugung als eine Seelenäußerung aufgeführt zu finden; befremdender aber ist es, daß Zeno nicht auch die Bildung und das Wachsthum des Körpers dahin rechnete, woraus Aristoteles die ψυχη θρεπτικη machte. Aber auffallend wird diese

πολυποδος πλεκταναις. c. 21. απο δε τε ἡγεμονικε ἑπτα μερη εισι της ψυχης εκπεφυκοτα και εκτεινομενα εις το σωμα, καθαπερ αἱ απο τε πολυποδας πλεκταναι. Diogen. Laert. VII. §. 157. Kein Schriftsteller hat darin eine Abweichung des Zeno bemerkt, außer der nicht sehr zuverläßige Tertullianus de anima c. 14. dividitur anima in partes nunc in duas a Platone, nunc tres a Zenone, nunc in quinque et in sex a Panaetio et in septem a Sorano, nunc in octo penes Chrysippum, etiam in novem penes Apollophanem, sed et in decem apud quosdam Stoicorum et in duas amplius apud Posidonium.

88) Sextus Empiricus advers. Mathem. IX. §. 101. Πασης Φυσεως η ψυχης ἡ καταρχη της κινησεως γινεσθαι δοκει απο ἡγεμονικου, και πασαι αἱ επι τα μερη τε ὁλε εξαποστελλομεναι δυναμεις, ὡς απο τινος πηγης τε ἡγεμονικε εξαποστελλονται.

se Ableitung nur dadurch, daß Zeno es als eine Aeußerung des ἡγεμονικου der Denkkraft ansiehet. Wahrscheinlich hat ihn die Bemerkung, daß dieser Trieb des organisirten lebenden Körpers in seiner Aeußerung der Willkür und Lenkung der Vernunft untergeordnet ist, und daß die Sprache ein Vorzug vernünftiger Wesen ist, darauf geführt. Nächst diesem aber fand er eben noch in seinem Begriff von der Natur der Denkkraft und des Saamens einen Grund für diese Ableitung, die freilich nur eine unhaltbare Hypothese ist.

Das Wesen der Seele ist auch das Wesen der Grundkraft der Seele, des ἡγεμονικον, nehmlich eine feurige, oder warme Luft, (πνευμα), welche im Kopf oder im Herzen ihren Sitz hat. 89) Dieser Ausdruck, der nichts erklärt, und für den, der das Geistige und das Materielle in seinen Erscheinungen zu unterscheiden weiß, nichts zu denken giebt, ist der Mittelbegriff, durch welchen die Ableitung jener Seelenvermögen von der Grundkraft bewirkt werden soll. (Ob sie auch schon von Zeno versucht worden, läßt sich zwar nicht behaupten; aber er gab doch die Begriffe dazu her.) Das Sehen ist eine von der Grundkraft bis an die Augen reichende Luft, πνευμα; das Hören eine von der Grundkraft bis an die Ohren reichende Luft, πνευμα, u. s. w. 90) Das Zeugungsvermögen ist ein bis an die Vorsteherdrüsen sich erstreckendes πνευμα, und der Saame eine Mischung aus allen Theilen des Körpers und der Seele nach

89) Plutarch. de physic. philos. decret. IV. c. 5, 21.

90) Plutarch de physic. philosoph. decret. IV. c. 21. Ἡ μεν ὁρασις εςι πνευμα διατεινον απο τε ἡγεμονικε μεχρις οφθαλμων· ακοη δε πνευμα διατεινον απο τε ἡγεμονικου μεχρις ωτων.

nach denselben Verhältnissen des Saamens der Voräl- tern, woraus die Aehnlichkeit der Kinder mit ihren Vor- ältern erklärt werden sollte. [91]) Das Sprachvermögen wird auf eben dieselbe Weise erklärt. [92]) Um sich den Begriff, welchen sie mit dem πνευμα verbinden, ei- nigermaßen zu verdeutlichen, muß man bemerken, daß Luft und Feuer bei den Stoikern in einem sehr engen Zusammenhange stehen; nur muß man, wenn von einem wirkenden Princip die Rede ist, wohl nicht an die ele- mentarische Luft, sondern an ein feineres Wesen, den Aether, denken. So wird Aether und das schöpferische Feuer oft synonym gebraucht, wahrscheinlich weil Luft das Me- dium ist, in und durch welches das Feuer am leichtesten wirket. In so fern schreibt Chrysipp der Luft eine wich- tige Rolle bei allen Naturbegebenheiten zu. [93]) Der einzige vernünftige Sinn, den man also mit dem πνευ- μα verbinden kann, ist der, daß es eine Einwir- kung (gleichsam ein Ausströmen oder Aushauchen) des

Ae-

91) Plutarch. l. c. Των δε λοιπων ὁ μεν λεγεται σπερμα, ὁπερ και αυτο πνευμα εςι διατεινον απο τȣ ἡγεμονικȣ μεχρι των παραςατων. Eusebius Praeparat. Evangelic. XV. σπερμα φησιν ὁ Ζηνων ειναι, ὁ μεθιησιν ανθρωπος μεθ' ὑγρȣ, ψυχης μερος και αποσπασμα, τȣ σπερματος τȣτων προγονων κερασμα και μιγμα των της ψυχης μερων συνεληλυθος. Diogen. Laert. VII. §. 158. Plutarch. de physic. philos. decret. V. c. 4.

92) Plutarch. l. c.

93) Plutarch. Stoicor. Repugn. p. 1053. Advers. Stoicos. p. 1085. Stobaeus Ecl. Physic. Vol. I. p. 372, 374.

Aethers ist, wodurch theils jenen Organen ihre bestimmte Wirksamkeit gegeben, theils die in denselben vorgegangenen Veränderungen zum Bewußtseyn des vorstellenden Wesens gebracht werden.

Die Empfindungen durch die äußern Sinne (welche die Stoiker auch durch das Wort περιςασεις und προσηγοριαι bezeichnen), werden zwar, wie wir in dem ersten Abschnitte gesehen haben, durch die äußern Objecte hervorgebracht, aber sie gehören auch in gewissem Sinne der Denkkraft an. Die Objecte machen nehmlich Eindrücke (παθος) in den Organen, und diese werden alsdann der Denkkraft vermittelst des πνευμα zugeführt. In der Denkkraft werden also alle Empfindungen gesammelt, wahrscheinlich, weil die Denkkraft sie zu Begriffen und Urtheilen verarbeiten muß. [94])

Ueber das eigentliche Denkvermögen, die Functionen und Gesetze desselben scheint Zeno, wie seine Nachfolger, wenig reflectirt zu haben. Daß er aus demselben das Urtheilen und Fürwahrhalten nicht nur, son-

94) Plutarch. de physic. philos. decret. IV. c. 23. Οἱ Στωικοι τα μεν παθη εν τοις πεπονθοσι τοποις, τας δ' αισθησεις εν τω ἡγεμονικω. c. 8. Πολλαχως δε λεγεται ἡ αισθησις· ἡ τε γαρ ἑξις και ἡ δυναμις; και ἡ ενεργεια, και ἡ φαντασια ἡ καταληπτικη δι' αισθητηριου γινονται, και αυτο το ενδοον ἡγεμονικον, αφ' ὁ συνισαται. Stobaeus Eclogae phys. Vol. I. p. 332. ταυτα δε οἱ Στωικοι φιλοσοφοι φασι ανυπαρκτους ειναι, και των εννοηματων μετεχειν ἡμας, των δε πτωσεων (l. περιπτωσεων) ἁς δη προσηγοριας καλουσι, τυγχανειν — — Sextus Empiric. advers. Mathemat. I. §. 25.

sondern auch die Begehrungen und Willenshandlungen ableitete, [95]) ist schon oben bemerkt worden. Ueber das letzte werden wir Mehreres in dem dritten Abschnitte sagen. Das einzige verdient bemerkt zu werden, daß Zeno, gleich seinem Lehrer Stilpo, den Gattungsbegriffen alle Realität absprach, weil sie weder ein bestimmtes Object, noch eine bestimmte Qualität derselben vorstellig machen. Er setzte sie daher beinahe in eine Classe mit den Bildern der Phantasie, welche kein reales Object darstellen. [96])

Diese von der Gottheit gebildete Welt, in welcher alles so zweckmäßig und vollkommen eingerichtet ist, welche einen vollkommenen Staat von vernünftigen Wesen unter der Regierung der Gottheit darstellt, wird dennoch nicht ewig dauern. Denn die Elemente sind, das Feuer ausgenommen, veränderlich, und werden in einander verwandelt. So wie ursprünglich alle Materie durch das Feuer in einem aufgelößeten Zustande sich befand, so löset auch das Feuer nach bestimmten Perioden wieder alles auf, und dann bildet die Gottheit wieder von neuem, nach eben den Gesetzen. Diese beiden Zustände, das Gebildet und Aufgelösetwerden, des Werdens und Vergehens, wechseln ewig

95) Plutarch de physic. philos. decret. IV. c. 21.

96) Stobäeus Eclog. phys. Vol. I. p. 332. Ζηνων τα εννοηματα φησι μητε τινα ειναι μητε ποια, ώς αν ει δε τινα και ώς αν ειποι (nach Heerens Verbesserung ώς αν ειδη τινα, και ώς αν ειποι τις) φαντασματα ψυχης· ταυτα δε ύπο των αρχαιων ιδεας προσαγορευεσθαι. — ταυτα δε οἱ Στωικοι φιλοσοφοι φασι ανυπαρκτους ειναι.

ewig mit einander ab. [97]) Diese, von dem Heraklit entlehnte periodische Weltverbrennung ist durch keine hinreichenden Gründe unterstützt, wenn auch einige Analogie von dem ewigen Kreislaufe in der Natur für sie sprechen sollte; daher wurde sie auch von mehreren Stoikern nicht angenommen. [98]) Sie hebt die Harmonie des Ganzen auf; weil sie sich nicht denken läßt, ohne der Materie eine überwältigende Gewalt einzuräumen, welcher selbst Gott nicht widerstehen kann, oder dem Urwesen eine an Ohnmacht grenzende Eingeschränkt-

 heit

97) Stobaeus Eclog. physic. I. Vol. p. 312. Το τε πυρ κατ' εξοχην στοιχειον λεγεσθαι, δια το εξ αυτου πρωτα τα λοιπα συνιστασθαι κατα μεταβολην, και εις αυτο εσχατον παντα χεομενα διαλυεσθαι p. 414. Ζηνωνι και Κλεανθει και Χρυσιππω αρεσκει, την ουσιαν μεταβαλλειν οιον εις σπερμα εις το πυρ, και παλιν εκ τουτου τοιαυτην αποτελεισθαι την διακοσμησιν, οια προτερον ην. Cicero de natura deor. II. c. 46. Ex quo eventurum nostri putant id, de quo Panaetium addubitare dicebant, ut ad extremum omnis mundus ignesceret, cum humore consumto neque terra ali posset neque remearet aer, cuius ortus, aqua omni exhausta, esse non posset; ita relinqui nihil praeter ignem, a quo rursum animante, ac deo renovatio mundi fieret, atque idem ornatus oriretur.

98) Philo de aeternitate mundi Βοηθος και Ποσειδωνιος και Παναιτιος ανδρες εν τοις Στωικοις δογμασιν ισχυκοτες, ατε θεοληπτοι, τας εκπυρωσεις και παλιγγενεσιας καταλιποντες, προς θειοτερον δογμα της αφθαρσιας του κοσμου παντος ηυτομολησαν.

heit ihrer Weisheit und Allmacht beizulegen. Die Gottheit kann nicht, was sie einmal weise eingerichtet hat, selbst wieder zerstöhren, um es dann wieder in derselben Gestalt von neuem zu machen. Nicht sie, sondern die physische Nothwendigkeit muß diese zerstörende Kraft haben, welcher sie keinen Widerstand entgegen setzen kann.

Aber eben dieses Resultat bietet dieser ganze Theil der Philosophie dar. Die göttliche Vorsehung, deren Weisheit und Güte die Stoiker mit allem Aufwande ihres Scharfsinnes zu beweisen, und durch die Betrachtung der ganzen Natur einleuchtend zu machen suchten, wird sie nicht durch diese Weltverbrennung zum Theil wieder aufgehoben? Sind die immer siegreichen Gegengründe von dem Bösen in der Welt durch sie entkräftet? Und wie sehr verliert die Ueberzeugung von der weisen Weltregierung, wenn die Stoiker diese in den Kreis der wirklichen Welt herabziehen, die Gottheit in ätherischer Form die ganze Welt durchdringen lassen? Wenn sie, nicht etwa in der Gottheit den letzten Grund der physischen und moralischen Gesetze sich denken, sondern die Gottheit in die wirkliche Natur selbst verwandeln?

Zeno's Absicht, die Wahrheit, daß Gott der moralische Gesetzgeber ist, von welchem alle Verbindlichkeit zum Rechtverhalten entspringet, und dadurch die Lehre von den menschlichen Pflichten fester zu gründen, ist durch eben dieselbe disharmonische Verschmelzung des Uebersinnlichen und des Natürlichen, des Moralischen und Physischen nicht erreicht, sondern vielmehr zernichtet worden. Wenn wir seine Behauptungen von der Gottheit, dem Fatum und den menschlichen Seelen weiter verfolgen, so ergiebt sich die Folgerung, daß Gott das einzige Thätige in der physischen wie in der moralischen Welt ist, daß also auch die menschlichen Seelen Theile des alles beseelenden Wesens sind. Auf die Art gehet die Selbst-

ständigkeit und Freiheit verloren, ohne welche moralische Wesen nicht gedenkbar sind.

Aber alle diese Folgerungen blieben wahrscheinlich dem Zeno verborgen, der diese Sätze nicht bis in ihre entferntern Folgerungen zergliederte, und bei dem Streben nach Einheit die Disharmonie nicht erblickte, in welche ihn jenes Streben aus Mangel an leitenden Grundsätzen gestürzt hatte.

Dritter Abschnitt.

Praktische Philosophie.

Die Moral des Zeno läßt sich aus einem gedoppelten Gesichtspuncte betrachten, einmal an sich, und dann in Verbindung mit ihren Gründen. Diese letzten haben wir bereits in dem zweiten Abschnitte kennen gelernt. Es ist wahrscheinlich, daß sich Zeno den Zusammenhang dieser mit den Grundsätzen der Moral ungefähr so gedacht habe: Gott ist die höchste Vernunft, der moralische Gesetzgeber, welcher Recht zu thun gebietet, und das Unrecht verbietet; zugleich ist er aber das seligste Wesen. Alle drei Eigenschaften stehen im unzertrennlichem Zusammenhange, und machen die höchste Vollkommenheit aus. Die Menschen stehen mit der Gottheit in dem genauesten Zusammenhange, denn ihre Seele ist göttlicher Natur, ein Theil der Gottheit. Sie müssen also auch streben, in ihrer Vollkommenheit Gott gleich zu seyn; das werden sie aber, außer der vollkommenen Erkenntniß, nur dadurch, daß sie durch Sittlichkeit glückselig zu werden streben. Der Mensch, der diese Vollkommenheit erreicht hat, ist der Weise, der Gottmensch, der sich von der

Gottheit nur durch seine in der Zeit beschränkte Existenz unterscheidet. Die Sittlichkeit bestehet aber in der durchgängigen Einheit und Uebereinstimmung des menschlichen Handelns. Dieses ist das Gesetz, nach welchem Gott handelt, und der Mensch lernt es durch die Betrachtung der Natur kennen.

Es ist leicht einzusehen, daß dieses auf diese theoretische Grundsätze gebauete Moralsystem keine gehörige Haltbarkeit habe. Es läßt sich auf die zwei Hauptsätze, die ihm zum Grunde liegen, zurückführen: die Menschen sollen nach Vollkommenheit streben, weil Gott vollkommen ist, und, weil er will, daß die Menschen vollkommen seyn sollen; und Sittlichkeit ist die wahre Glückseligkeit des Menschen. Der letzte betrifft den Inhalt, der erste die Gründe ihrer Moral. In Ansehung der ersten beruhet alles auf die Erkenntniß von dem Daseyn, dem Wesen und dem Willen der Gottheit. Die Mängel des stoischen Systems in Ansehung derselben leuchten sehr bald ein, auch ohne den hohen Maaßstab einer Kritik der Vernunft anlegen zu dürfen. Nichts bot den Skeptikern mehr Stoff zu Zweifeln und gegründeten Einwendungen dar, als diese Lehrsätze der Stoiker. Und gesetzt auch, diese Lehrsätze wären besser begründet und bewiesen, so würde doch dadurch noch nicht die Verbindlichkeit, den Willen der Gottheit zu dem seinigen zu machen, und dieselbe Vollkommenheit zu erzielen, dargethan seyn, vielmehr erhellet nur zu deutlich, daß Zeno den letzten Grund, der doch nirgend anders als in dem menschlichen Geiste liegen kann, umgehen zu wollen scheint. Oder sucht er den Grund der Verbindlichkeit in der Einheit des Wesens; so entstehet daraus kein Sollen, sondern ein Müssen. Und dahin gehen manche Behauptungen, z. B. Chrysipps Versuch, die Freiheit mit dem

dem Fatum zu vereinigen. [1] Es liegt dann in der edelern vollkommenern Natur einiger Menschen, daß sie auf eine vollkommnere Weise handeln, es beruhet nicht auf ihrem freiem Entschluß, sondern es ist nothwendige Folge ihrer physischen Natur. Je weniger dieses mit den Grundsätzen der ächten Moralität übereinstimmt, desto mehr müßten sie auf der andern Seite in Verlegenheit kommen, wenn sie den Grund des moralischen Bösen in der Welt, die Möglichkeit des unsittlichen Handelns erklären sollten, welches nach jenen Grundsätzen in der Welt gar nicht vorhanden seyn durfte.

Bei allen diesen Mängeln der Begründung darf man doch nicht übersehen, das Zeno, wenn auch nicht die menschliche, doch die göttliche in der ganzen Natur wirksame Vernunft für den letzten Grund der Moralität erkannte. Die Gottheit war das Ideal der Vernunft, in welches er übertrug, was die Vernunft noch in dunkeln Gefühlen als das Höchste und Ehrwürdigste erkannte. Die Gottheit war ihm das personificirte Sittengesetz, und daher leitete er durch einen gewöhnlichen Irrthum dasjenige ab, was die Vernunft ursprünglich, aber auf eine unbegreifliche Weise, aus sich selbst hernimmt. Und daher muß man sich erklären, daß die Moral des Zeno neben manchen Irrthümern und Fehlern, doch so viel Vortreffliches und Wahres enthält, daß sie auf der

1) Gellius Noct. Attic. VI. c. 2. Quamquam ita sit, ut ratione quadam principali necessario coacta atque connexa sint fato omnia; ingenia tamen ipsa mentium nostrarum proinde sunt fato obnoxia, ut proprietas eorum est ipsa et qualitas. Nam si sunt per naturam primitus salubriter utiliter ficta; omnem illam vim quae de fato extrinsecus ingruit, inoffensius tractabiliusque transmittunt.

einen Seite dem Menschen strenge Pflichtgebote vorschreibt, auf der andern ihn seine ganze Würde und seinen Adel darin empfinden läßt, daß er nicht der Neigung, sondern der Vernunft und Pflicht allein folgt.

Der oben angegebene Ideengang des Zeno bietet uns zugleich einige Aufschlüsse über manche Eigenthümlichkeiten der stoischen Moral dar, welche hier die Stelle einer Einleitung vertreten können.

Der Hauptsatz der Moral des Zeno: daß Sittlichkeit des Menschen höchstes Gut, und daß Sittlichkeit und Glückseligkeit nicht von einander verschieden sind, ist vollkommen begreiflich, wenn man sich erinnert, daß die Gottheit, die vollkommenste Vernunft, das Princip der Moral ist. Denn Gott wird als das vollkommenste, und zugleich seligste Wesen gedacht; seine Vollkommenheit und Seligkeit stehen in dem unzertrennlichsten Zusammenhange; keine dieser Eigenschaften kann ohne die andere seyn. So soll es auch bei den Menschen seyn, und ist es auch, wenn sie das erhabene Ziel der Vollkommenheit erreicht haben, sie finden dann ihre höchste Seligkeit darin, daß sie vollkommen vernünftig handeln.

Gott ist von aller Sinnlichkeit befreiet, keine Neigung oder Leidenschaft findet in ihm statt. Dieses sollen auch die Menschen seyn, frey von allen Mängeln der sinnlichen Natur, zum wenigsten soll ihre Vernunft in ihren Urtheilen über das, was gut und böse ist, durch keine sinnlichen Eindrücke und Neigungen bestimmt, geleitet werden. Daher die Lehre von der Apathie. Schon damals wurde den Stoikern der Vorwurf gemacht, daß sie den Menschen als bloß=

bloßes Vernunftwesen betrachteten, ohne die geringste Rücksicht auf seine sinnliche Natur zu nehmen. [z])

Die erste Formel, in welcher sie alle Sittenvorschriften zusammenfassen: der Natur folgen, läßt sich hieraus ebenfalls, ihrem ursprünglichen Sinne nach, so wie die von andern Stoikern versuchte Erklärung desselben, herleiten. Gott und Natur sind gleichbedeutende Ausdrücke bei Zeno und seinen Nachfolgern, und auch die Seele des Menschen ist nur ein Theil der das Weltall durchdringenden göttlichen Kraft. Diese wirket in allem, und durchgängig nach einerley unveränderlichen Gesetzen. Nach diesem Muster sollen auch die Menschen handeln.

Man bemerkt bei fast allen Stoikern in der Herleitung des ersten Moralprincips und der subordinirten Vorschriften einen und denselben Gang, daß sie nehmlich von Beobachtungen der menschlichen Natur, ihrer Grundtriebe ausgehen, und daraus die Anlagen zur Moralität entwickeln lassen. Dieses hat ebenfalls seinen Grund in jenem Ideengange. Denn auf diesem Wege glaubte Zeno nur allein den Willen und das Gesetz der Gottheit erkennen zu können, welches den Menschen zum Muster ihres Verhaltens dienen sollte, und der Zweck der Natur, welcher sich in ihren Anlagen und Entwickelungen offenbarte, war auch unmittelbar Wille der Gottheit.

Der Mensch erscheint also hier als ein Wesen, dem ein gewisser Zweck vorgeschrieben ist, welchen er durch seine Vernunft, und den freyen Gebrauch seiner Kräfte er-

45) Cicero Academic. Quaestion. II. c, 45. Zeno, quasi corporis simus expertes, animum solum complectitur. De Finib. bonor. IV, c. 11, 12.

erreichen soll. Diese Ansicht stimmt zwar nicht recht mit ihrer Metaphysik; allein dieses gehöret zu den häufigen Inconsequenzen, in welchen die Natur über die Speculation triumphiret. Und was am auffallendsten ist, Zeno und die Stoiker achteten am meisten auf diese Eigenthümlichkeit der moralischen Natur des Menschen, und erkannten mehr, als andere, in der Freyheit die Bedingung der Moralität und die Würde des Menschen. Ungeachtet daher auch ihre Moral nicht ganz frey von dem eigenthümlichem Charakter der griechischen Moral überhaupt ist, daß sie mehr eine Tugend- als Pflichtenlehre ist, so enthält sie doch mehr als andere die erste Anlage zu derselben, nur noch vermischt mit jener ersten Ansicht. Ueber Pflicht und Legalität der Handlungen kommen in derselben die ersten deutlichern Untersuchungen vor, obgleich ihre Ableitung mehr psychologisch aus dem tugendhaften Charakter, als moralisch aus dem Sittengesetz ist.

Bei aller Verwantschaft dieser Moral mit der Platonischen, und bei allen Mängeln, welche sie mit dieser gemein hat, enthält sie doch mehrere schätzbare Entdeckungen und Entwickelungen des moralischen Bewußtseyns, welche auch dann noch ihren Werth behalten, wenn sie auch nicht aus den einzig wahren Gründen abgeleitet sind, in so fern sie als Fortschritte des menschlichen Geistes, wenn auch nicht in dem Formellen, doch in dem Materiellen zu betrachten sind.

Wir werden bei der Darstellung des Moralsystems des Zeno vorzüglich darauf sehen, daß wir Nichts von dem aufnehmen, was seinen Nachfolgern eigenthümlich angehört, und beträfe es auch bloß die Darstellung und Einkleidung des Ganzen, und lieber den Vorwurf nicht achten, daß sie fragmentarisch sey, als daß sie auf Kosten anderer vervollständiget worden. Noch erinnern wir, daß es hier mehr auf die Principien als auf die

wendung derselben ankomme, und gerade von jenen finden wir in den Quellen der Geschichte noch das Meiste. Diese Quellen sind vorzüglich Cicero, der in dem ersten Buche seiner akademischen Untersuchungen auch hin und wieder in den Büchern von dem höchsten Gute eine kurze Uebersicht von den eigenthümlichen Behauptungen des Zeno in der praktischen Philosophie giebt, Diogenes von Laerte, der in dem siebenten Buche nicht selten Zenos Gedanken von denen der übrigen Stoiker absondert, und endlich Stobäus, welcher in sei Eclogis ethicis, vorzüglich nach der neuen Ausgabe von Heeren, den ausführlichsten Abriß der stoischen Moral vorzüglich aus den Schriften des Zeno und Chrysipp liefert. Da wo er die Gedanken beider nicht namentlich anführet, lassen sich die dem Zeno angehörigen durch den Charakter der Kunstlosigkeit leicht von den andern unterscheiden.

Das Princip der Moral ist dem Zeno, die gesunde Vernunft (ορθος λογος) Diese ist für den Menschen das oberste Gesetz, welches vorschreibt, was man thun und lassen soll. [3]) Zeno verstand aber wahrscheinlich nicht nur die menschliche, sondern auch die göttliche Vernunft, wenn er diese als das Sittengesetz aufstellte. Denn Gott hat nur Wohlgefallen an der Tugend, und Mißfallen an dem Laster. Jede gute Handlung ist eine Erfüllung

3) Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 190. *τον δε νομον σπουδαιον ειναι Φασι λογον ορθον οντα προστακτικον μεν των ποιητεων, απαγορευτικον δε των ου ποιητεων.*

lung seines Willens, und jede Sünde eine Uebertretung desselben. 4)

Anstatt nun aus der Vernunft, die Form des Sittengesetzes zu entwickeln, und die daraus entspringenden Gebote für einen Willen, wie der menschliche ist, herzuleiten, nimmt Zeno, so wie andere griechische Moralisten, vielmehr den Gang, daß er daraus die Formel des höchsten Gutes, als den höchsten Grundsatz der Moral ableitet. Jene Behauptung: die Vernunft ist das Gesetzgebende, erhält also dadurch die nähere Bestimmung, daß sie als das oberste Erkenntnißvermögen allein gültig dasjenige festsetzen kann, was das letzte und höchste Object des menschlichen Strebens und Begehrens ist und seyn soll.

Hierdurch wird aber der Gesichtspunct in dem Moralischen verrücket. Die Summe aller Objecte des Begehrens begreift die Vernunft unter dem Begriff Glückseligkeit, und denkt sich dabei einen Zustand, in welchem alle Wünsche befriediget werden. Auf der andern Seite aber stellt uns die Vernunft in ihrer reinern Form ein anderes Ideal des Strebens auf, das nicht die Materie, sondern die Form des Begehrens betrifft, nicht auf das Genießen, sondern auf das Handeln gehet, nicht in der Befriedigung der Neigungen, sondern der Erfüllung des Sittengesetzes besteht. Daraus entsteht nun ein doppelsinniger Begriff des Guten. Zeno nahm nun das Object des menschlichen Strebens nach der ersten Bedeutung, verband aber damit den Begriff von dem Guten in der zweiten Bedeutung. Indem er dem herrschenden

4) **Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 216.** *αρεσκει δε και παν ἁμαρτημα ασεβημα ειναι· το γαρ παρα την βουλησιν τι πραττεσθαι του θεου, ασεβειας ειναι τεκμηριον.*

den Ideengange folgte, und Glückseligkeit für das letzte Ziel des menschlichen Bestrebens erklärte, auf der andern Seite aber, durch ein dunkles, aber lebhaftes Gefühl, das sich jedem Menschen vernehmen läßt, geleitet, das Rechtverhalten für das höchste, dem Menschen würdigste Bestreben anerkennen mußte, war er genöthiget, beides, Glückseligkeit und Sittlichkeit, auf das innigste mit einander zu verbinden, beides in gewisser Rücksicht zu identificiren. Was diesen Irrthum beförderte, und seine Aufdeckung erschwerte, ist die Täuschung, welche in edeln Menschen so leicht entsteht, daß sie wirklich ihre einzige Glückseligkeit in dem sittlichen Handeln zu finden glauben, und das was seyn sollte, mit dem was ist, verwechseln, ohne auf die Beschaffenheit der menschlichen Natur gehörige Rücksicht zu nehmen. Diese Täuschung theilte Zeno mit andern Philosophen, einem Sokrates, Plato und Aristoteles, und sie war für ihn fast unvermeidlich, da er die menschliche Seele als einen Theil des göttlichen Wesens, die Gottheit sich aber als das Wesen dachte, in welchem Sittlichkeit und Glückseligkeit Eins ist.

Die Folge davon ist in seinem Systeme eine Vermischung des Empirischen und Reinen, welche den Totaleindruck des Ganzen auf eine unangenehme Weise stöhret, eine Inconsequenz, die bei dem wirklich hohen Sinne, der den Zeno beseelte, um so mehr mißfällt, je mehr man wahrnimmt, daß das Empirische etwas Fremdartiges ist, das sich hieher eingeschlichen hat.

Der letzte Zweck, um dessen willen man alles begehret, oder das höchste Gut, bestehet nun, nach dem Zeno, in der vollständigen Einheit und Uebereinstimmung des Lebens oder Handelns, oder wie sich Zeno deutlicher erklärt, das Handeln nach dem Gesetz der einen mit sich einstimmi-

Die Glückseligkeit ist, nach dem Begriffe des Zeno und seiner Nachfolger, der glückliche ungehinderte Fortgang des Lebens, daß man alle Zwecke erreicht, die man sich vorsetzt. Und dieses ist dann nur möglich, wenn die Zwecke, welche man faßt, mit den Gesetzen und den Zwecken der Natur übereinstimmen, oder wenn die Vernunft des einzelnen Menschen mit der Vernunft, welche das Universum belebt, und in demselben alles bewirkt, einstimmig handelt. [8]) — So wie bei dem Heraklit, die allge-

8) **Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 138.** *Την δε ευδαιμονιαν ὁ Ζηνων ὡρισατο τον τροπον τουτον· ευδαιμονια δ' εστιν ευροια βιου. κεχρηται δε και Κλεανθης τω ὁρω τουτω — και ὁ Χρησιππος και οἱ απο τουτων παντες.* **Diogen. Laert. VII. §. 88.** *Διοπερ τελος γινεται το ακολουθως τη φυσει ζην· ὁπερ εστι κατ' αρετην αυτου και κατα την των ὁλων, ουδεν ενεργουντας ὡν απαγορευειν ειωθεν ὁ νομος ὁ κοινος, ὁπερ εστιν ὁ ορθος λογος δια παντων ερχομενος, ὁ αυτος ων τω Διϊ καθηγεμονι τουτω της των οντων διοικησεως οντι. ειναι δ' αυτο τουτο την του ευδαιμονος αρετην και ευροιαν βιου, ὁταν παντα πραττηται κατα την συμφωνιαν του παρ' ἑκαστῳ δαιμονος προς την του ὁλου διοικητου βουλησιν.* Es wird hieraus der Sinn des Zeno in seiner Erklärung des höchstes Gutes deutlicher. Wenn er auch unter dem *εἱς λογος* auch nicht den *ορθος λογος δια παντων διερχομενος* verstand, so ist doch die mit sich übereinstimmende Vernunft nichts anders, als die mit der allgemeinen Vernunft harmonirende Vernunft jedes Individuums. **Cicero de Finib. bonor. III. c. 7.**

gemeine Vernunft die einzige Richtschnur des Verstandes in der Erkenntniß der Wahrheit ist, so ist dieselbe dem Zeno das Gesetz für den Willen, die einzige Quelle der Sittlichkeit und Glückseligkeit. Man handelt sittlich gut, wenn man jener Vernunft gemäß lebt, und eben dadurch wird man glückselig; denn dann kann man sich versprechen, alle seine Zwecke zu erreichen, wenn man sich keine andern zum Objecte setzt, als welche das höchste Vernunftwesen, das die ganze Natur lenkt und regiert, durch seine Macht und Weisheit realisirt.

Nach diesen Begriffen ist also **Sittlichkeit** und **Glückseligkeit** zwar ein und dasselbe [9]); doch ist Glückseligkeit dasjenige, was dem Sittengesetz die Verbindlichkeit giebt. Zuletzt aber beruhet dennoch die moralische Verbindlichkeit darauf, daß **die Natur und der Weltlauf von einem moralischen Urwesen abhängt, welches die Einrichtung getroffen hat, daß nur gute Zwecke in Erfüllung gehen, die unsittlichen aber nothwendig vereitelt werden müssen.**

Gut ist also allein **das Sittliche**, oder die Harmonie mit der Natur oder der einzigen und allgemeinen Vernunft; es ist etwas einfaches, absolutes, einziges in seiner Art, was zu allen Zeiten unveränderlich frommt.

9) **Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 138.** Τελος δε φασιν ειναι το ευδαιμονειν, οὑ ἑνεκα παντα πραττεται μεν, αυτο δε πραττεται ουδενος ἑνεκα. τουτο δ' ὑπαρχειν εν τῳ κατ' αρετην ζην, εν τῳ ὁμολογουμενως ζην, ετι, ταυτου οντος, εν τῳ κατα φυσιν ζην. — δηλον ουν εκ τουτων, ὁτι ισοδυναμει το κατα φυσιν ζην, και το καλως ζην, και το ευ ζην.

frommt. [10]) Es giebt zwar viele Dinge, welche der Natur angemessen sind, mit ihr übereinstimmen; aber das höchste Gut, was allein einen Werth an sich hat, und den Menschen wirklich beseliget, ist die Harmonie und Uebereinstimmung mit der Natur oder Vernunft selbst. Daraus erhellet, wie Zeno das Merkmal des Guten in der Einfachheit, und Einheit setzen konnte. Denn als höchstes Gut dient es zum Maaßstab alles andern, und ist in so fern einzig, und weil es nicht in andere aufgelößt werden kann, die gleichsam seine Bestandtheile ausmachte, ist es einfach. Zudem bestehet es in einem Verhältniß der Identität, das sich nicht weiter auflößen läßt. — Die weitern Eintheilungen des Guten, z. B. in das Gute als Zweck, und das Gute als Ursache, sind vermuthlich spätern Ursprungs, und rühren vielleicht vom Chrysipp her. Aber wahrscheinlich ist es doch, daß Zeno den Begriff des Sittlichen noch etwas weiter entwickelt habe, und sich darunter das an sich Lobenswerthe (honestum καλον) gedacht habe, welches Merkmal alle folgenden Stoiker beybehalten haben [11]) Schon Cleanth bediente sich zum Bewei

10) Cicero Academ. Quaest. I. c. 10. Zeno igitur nullo modo is erat, qui ut Theophrastus nervos virtutis incideret, sed contra qui omnia, quae ad beatam vitam pertinerent, in una virtute poneret, nec quicquam aliud numeraret in bonis, idque appellaret honestum, quod esset simplex quoddam et solum et unum bonum. Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 90 154. Sextus Empiric. advers. Mathemat. XI. §. 30. Cicero de finib. bonor. III. c. 6.

11) Diogenes Laert. VII §. 100, 101. Λεγεσθαι δε το καλον μοναχως μεν, το επαινετους παρεχομενον τες εχοντας, αγαθον επαινου αξιον.

weise, daß die Tugend einen absoluten Werth habe, und das Sittliche das einzige Gut sey, des Grundes, weil wir uns einer bösen Handlung wegen schämen.[12]) Darauf beruhete dann die Behauptung, daß das Gute allein den höchsten, den absoluten Werth (αξιαν) hat.[13])

Der Schluß: Alles gute ist lobenswürdig; alles lobenswürdige ist sittlich; alles was gut ist, ist also sittlich,[14]) ist also wahrscheinlich schon vom Zeno gebraucht worden. Denn die Bemerkung, daß die Tugend allein einen absoluten Werth hat, und daß sie allein dem Menschen eine Würde beilegt, die er ohne sie nicht haben würde, gehört unter diejenigen, welche sich jedem Menschen von gesundem Verstande aufdringt, und man kann sie schon aus dem Grunde dem Stifter der stoischen Philosophie beilegen, da

12) Diogen. Laert. VII. §. 127. Και αυτην (αρετην) δε ἁιρετην ειναι· αισχυνομεθα γ' ουν εφ' οἱς κακως πραττομεν, ὡς αν μονον το καλον ειδοτες αγαθον.

13) Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 154. Τριτην δε φησιν (αξιαν) ειναι, καθ' ἡν φαμεν αξιωμα τινα εχειν και αξιαν, ἡπερ περι αδιαφορα ου γινεται, αλλα περι μονα τα σπουδαια.

14) Cicero de finib. bonor. III. c. 8. Sed consectaria me Stoicorum brevia et acuta delectant. Concluduntur igitur eorum argumenta sic: quod est bonum, omne laudabile est; quod autem laudabile est, omne honestum est; bonum igitur quod est, honestum est. Diogenes Laert. VII. §. 101.

da zudem so vieles in dem praktischen Theile derselben damit zusammenstimmt.

Uebrigens findet sich diese Behauptung auch in andern Moralsystemen, vorzüglich in dem Platonischen; aber mit dem Unterschiede, daß Zeno den Begriff des Guten allein auf das Sittliche beschränkte, da hingegen in den übrigen Sittlichkeit das höchste, aber nicht das einzige Gut war. Denn er glaubte, daß man sonst die menschliche Natur nicht veredeln, sondern erniedrigen würde, wenn man noch etwas anders, außer Tugend, für ein, wenn gleich niedrigeres Gut hielt, und wenn jene nicht das einzige Gut wäre, so würde Glückseligkeit nicht durchaus allein von Sittlichkeit abhangen, und durch sie bewirkt werden. [15])

Das Unsittliche ist allein das Böse. [16]) Dieses folgt unmittelbar aus dem ersten Satze.

Alles andere bewirkt weder Glückseligkeit noch Unglückseligkeit, und ist in dieser Rücksicht etwas Gleichgültiges (αδιαφορον). Dahin gehören Reichthum, Gesundheit, Stärke, Ehre. Gleichgültig sind diese Dinge nicht in dem Sinne, als wenn sie in einem vernünftigen Wesen nicht Gegenstände des Begehrens und Verlangens, und das Gegentheil nicht Gegenstand des Nicht-

15) Cicero de finib. bonor. III. c. 3. Sed tamen omnes, quae rem ullam virtutis expertem aut in bonis aut in malis numerent, eos non modo nihil adiuvare arbitror, neque afferre, quo meliores simus, sed ipsam depravare naturam. Nam si hoc non obtineatur, id solum bonum esse quod honestum sit: nullo modo probari possit, beatam vitam virtute effici.

16) Cicero de finib. bonor. III. c. 4. 15.

Nichtwünschens und Abscheues seyen, sondern nur in dem Sinne, daß sie in keinem nothwendigen Verhältnisse zur Glückseligkeit und ihr Gegentheil zur Unglückseligkeit stehen. Denn man kann ohne den Besitz derselben glückselig, und im Besitz derselben unglückselig seyn. [17])

Ungeachtet aber diese gleichgültigen Dinge weder unter das Gute noch Böse zu rechnen sind, so giebt es doch einen merkwürdigen Unterschied, daß einige der Natur angemessen, andere unangemessen, und noch andere weder das eine noch das andere

17) Diogenes Laert. VII. §. 104. Διχως δε λεγεσθαι αδιαφορα· ἁπαξ μεν, τα μητε προς ευδαιμονιαν μητε προς κακοδαιμονιαν συνεργουντα, ὡς εχει πλουτος, ὑγιεια, ισχυς, δοξα και τα ὁμοια· ενδεχεται γαρ και χωρις τουτων ευδαιμονειν, της ποιας αυτων χρησεως ευδαιμονικης ουσης η κακοδαιμονικης· αλλως δε λεγεται αδιαφορα, τα μητε ὁρμης μητε αφορμης κινητικα — των προτερων αδιαφορων ουκεθ' οὑτω λεγομενων· ὁρμης γαρ εστιν εκεινα και αφορμης κινητικα. Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 142. 144. Daß die Lehre von den αδιαφοροις nicht allein, sondern auch der angegebene Unterschied der αδιαφορια dem Zeno angehöret, erhellet aus Cicero Academicar. Queſtion. I. c. 10. et de finib. bonor. IV. c. 25. Media illa, inquit, inter quae nihil intereſt, tamen eiusmodi ſunt, ut eorum alia eligenda ſint alia reiicienda, alia omnino negligenda, hoc eſt ut eorum alia velis, alia nolis, alia non cures, at modo dixeras, nihil in his rebus eſſe, quid intereſſet; et nunc idem dico, inquies, ſed ad virtutem et ad vitia nihil intereſſe.

dere (μεσα media) sind. Die ersten haben einen relativen Werth, die zweiten einen relativen Unwerth, in Rücksicht auf das physische Leben, die dritten weder Werth noch Unwerth. Die ersten erregen nicht nur ein Begehren, und die zweiten ein Verabscheuen, sondern bestimmen auch die Vernunft zur Wahl und Verwerfung. Jene sind annehmliche, diese unannehmliche, verwerfliche Dinge. [18])

Von den annehmlichen Dingen haben einige einen größern Werth (προηγμενα, praeposita), und von den verwerflichen, einige einen größern Unwerth (αποπροηγμενα, reiecta). Die ersten sind von der Art, daß sie in sich selbst hinlänglichen Grund enthalten, warum man sie annehmen, und andern vorziehen muß. Z. B. Gesundheit, vollkommene Beschaffenheit der Sinneswerkzeuge, Entfernung des Schmerzens, Ehre, Reichthum. Die letzten enthalten in sich hinlänglichen Grund, daß man sie von sich entferne, z. B. Schmerz, Krankheit, Verlust der Sinne, Schande, Armuth. [19])

Das

18) Cicero Academicar. Quaest. I. c. 10. De finib. bonor. III. c. 15. Caetera autem etsi nec bona nec mala essent tamen alia secundum naturam dicebat, alia naturae esse contraria; iis ipsis alia interiecta et media numerabat. Quae autem secundum naturam essent, ea sumenda et quadam aestimatione dignanda docebat, contraque contraria, neutra autem in mediis relinquebat, in quibus ponebat nihil omnino esse momenti. Diogen. Laert. VII. §. 104. 105. Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 142.

19) Cicero Academic. Quaest. I. c. 10. de Fini-

Das Gute kann nie ein προηγμενον genannt werden; denn es hat den höchsten Werth an sich, der keine Vergleichung zuläßt. Die προηγμενα haben den relativ höchsten Werth, sie sind keine Güter, aber die ersten Objecte des Begehrens; sie tragen nichts zur Glückseligkeit bei, aber sie müssen nothwendig begehret werden vor den verwerflichen Dingen, weil sie der Natur angemessen sind, ob sie gleich nicht mit dem Guten in eine Klasse zu setzen sind. — Es ist gar nicht zu läugnen, daß Zeno durch diesen Unterschied zwischen dem Objecte des Begehrens, und dem des reinen Willens eine wichtige Wahrheit, wo nicht entdeckt, doch durch bestimmte Ausdrücke vor allem Mißverstehen und Verken-

 nen

Finib. bonor. III. c. 15. Diogen. Laert. VII. §. 104. Stobaeus Eclog. Ethic. P II. p, 154. 156. Τα μεν ουν πολλην εχοντα αξιαν, προηγμενα λεγεσθαι, τα δε πολλην απαξιαν, αποπροηγμενα, Ζηνωνος ταυτας τας ονομασιας θεμενου πρωτον τοις πραγμασι. In der erstern Stelle des Cicero und des Diogenes ist Zenos Gedanke nicht ganz richtig ausgedrückt. Cicero nennt darin reiecta, annehmliche Dinge, welche minoris essent aestimanda. Diogenes aber verwechselt die annehmlichen Dinge mit den προηγμενοιν, und die verwerflichen mit den αποπροηγμενοις, wenn er sagt, προηγμενα μεν, τα εχοντα αξιαν, αποπροηγμενα δε, τα αναξιαν εχοντα. Der Name προηγμενα bedeutet eigentlich Dinge, welche den nächsten Rang nach dem Höchsten haben, so wie in einem königlichen Aufzuge, die vor dem Könige hergehen, ihm am Range am nächsten kommen, doch nicht der König selbst sind. Cicero de finib. bonor. III. §. 16. Stobaeus Eclog. Eth. P. II. p. 156.

nen gesichert habe. In jeder Sprache ist das Wort gut zweideutig, weil es in beiden Rücksichten gebraucht wird. Es ist aber für das Gedeihen der Wissenschaft rathsam, einen solchen schwankenden Gebrauch eines Worts aufzuheben. Zeno nahm daher dieselbe Operation vor, welche Kant in unsern Tagen wieder erneuert hat; er wollte den Gebrauch des Worts gut bloß auf das eingeschränkt wissen, was die reine Vernunft billiget, und als ihr angemessen, des Strebens würdig hält. Alles, was der Mensch als sinnlich vernünftiges Wesen begehrt, sollte mit einem andern Worte ausgedrückt werden. Vielleicht wollte Zeno endlich auch noch einen andern, damit zusammenhangenden Unterschied durch diese verschiedenen Ausdrücke bezeichnen, nehmlich das Gute, was bloß durch unsern freien Willen hervorgebracht wird, und die Güter, welche wir aus den Händen der Natur empfangen, auf welchen Unterschied einige spätern Stoiker, vorzüglich Epictet, die ganze Moral gründeten.

Das Gute kann mit den annehmlichen Dingen gar nicht verglichen werden, beide gehören unter eine ganz eigne Gattung von Dingen, welche nichts mit einander gemein haben. Da das Gute an sich einzig, und (als Ideal gedacht) keiner Zunahme und Abnahme empfänglich ist, die annehmlichen Dinge aber keinen Einfluß auf die Glückseligkeit haben, so folgt daraus, daß auch das Gute durch den Besitz noch so vieler annehmlichen Dinge nicht erhöhet, so wie durch den Verlust derselben nicht im geringsten vermindert werden kann. [20]) Nach Zeno ist die Sittlichkeit das höchste

20) Cicero de finibus bonor. III. c. 13. Ne illud quidem est consentaneum, ut, si, cum tria genera bonorum sint, quae sententia est Peripateticorum, eo beatior quisque sit, quo sit corporis aut

ste und einzige Gut des Menschen, das mit andern Dingen nicht verglichen werden kann, und ganz isolirt und unabhängig von allem ist, was die Menschen Wünschenswerthes finden mögen, und daher auch nicht mit etwas Fremdartigen vermengt werden darf. Darin liegt ein Hauptpunct, worin sich Zeno von den Peripatetikern, auch zum Theil von den Platonikern unterschied, welche die Sittlichkeit zwar auch für das höchste und einzige Gut, aber nicht der Qualität, sondern Quantität nach halten, und daher eine Vermehrung der Glückseligkeit durch die Vereinigung der Tugend mit andern Gütern für möglich hielten.

Dieses höchste Gut, und die Seligkeit, die es gewährt, kann auch durch keine Zeit wachsen und vermehrt werden. Wo es ist, da ist es ganz, ohne eine Steigerung zuzulassen. Es kommt nicht darauf an, ob man lange oder kurze Zeit in dem Besitz desselben ist.[21]) Dieser Lehrsatz nebst andern von der

aut externis bonis plenior, ut, qui plura habeat, quae in corpore magni aestimantur, sit beatior. Illi enim corporis commodis compleri vitam beatam putant; nostri nihil minus. Nam cum ita placeat, ne eorum quidem bonorum, quae nos bona naturae appellamus, frequentia beatiorem vitam fieri, aut magis expetendam, aut pluris aestimandam: certe minus ad beatam vitam pertinet multitudo corporis commodorum.

21) Cicero de finib. bonor. III. c. 14. Ut enim opportunitas illa, sic haec, de quibus dixi, non fiunt temporis productione maiora, ob eamque causam Stoicis non videtur optabilior nec magis expetenda beata vita, si sit longa, quam si brevis.

materiellen Natur der Seele mußte alles Interesse an der Ueberzeugung von der Unsterblichkeit der Seele verbannen.

Auf die Lehre von dem höchsten Gute folgt die von den Handlungen. Vernünftige Handlungen, (καθηκοντα) sind solche, von denen man einen vernünftigen Grund angeben kann, warum man sie thut; die dem handelnden Subjecte angemessen sind. Vernunftwidrige, solche, bei welchen kein vernünftiger Grund statt findet. [22])

Im allgemeinen Sinne sind καθηκοντα Handlungen, Thätigkeiten, welche durch Naturkräfte bewirkt, dem Zustande des Wirkenden angemessen sind. In dieser Bedeutung kann man auch den Thieren solche Thätigkeit zuschreiben, mit dem Unterschiede, daß sie in den Menschen aus vernünftigen Begehrungen entspringen, nicht aber bei den Thieren. [23])

Die

22) Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 158. Ὁριζεται δε το καθηκον, το ακολουθον εν ζωῃ, ὁ πραχθεν ευλογον απολογιαν εχει· παρα το καθηκον δε το εναντιως. Diogen. Laert. VII. §. 108. κατωνομασθαι δε ὑτως ὑπο πρωτȣ Ζηνωνος το καθηκον, απο τȣ κατα τινας ἡκειν, της προσονομασιας ειλημμενης.

23) Diogenes Laert. VII. §. 108. Ενεργημα δε αυτο ειναι, ταις κατα Φυσιν κατασκευαις οικειον. Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 158. Τουτο δε διατεινειν και εις τα αλογα των ζωων· ενεργει γαρ τινα κᾳ ειναι ακολουθως τῃ ἑαυτων Φυσει επι των λογικων ζωων.

Die vernünftigen Handlungen sind theils vollkommen vernünftige, (τελεια) theils nicht. Das erste sind tugendhafte, sittliche Handlungen, wo man Recht aus Ueberzeugung und innerer Gesinnung thut. Zeno nannte diese mit dem eignen Kunstworte, κατορθωματα, [24]) jene aber nicht sittliche Handlungen (μεσα, media), die weder unter die guten noch unter die bösen Handlungen gezählet werden können. [25]) Dieses ist die wichtigste Unterscheidung, welche Zeno in dem Praktischen entdeckte. Lange vor ihm hatten einige Philosophen, namentlich Plato und Aristoteles, den Unterschied zwischen Legalität und Moralität geahndet, aber ihn nur an einzelnen Stellen ihrer Schriften geäußert. Zeno gründete aber zuerst darauf, wie auf den Satz, daß Sittlichkeit allein ein Gut sey, seine Moralphilosophie. Der Unterschied ist wichtig, und greift sehr in das Wesen der Sittlichkeit ein; aber er ist verkannt und gemißdeutet worden, weil man mit den Ausdrücken, an welche Zeno jene Begriffe knüpf-

24) Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 158. Των δε καθηκοντων τα μεν ειναι φασι τελεια, ἁ δη και κατορθωματα λεγεσθαι, κατορθωματα δ' ειναι τα κατ' αρετην ενεργηματα, οἱον το φρονειν το δικαιοπραγειν. Cicero de finib. bonor. III. c. 7. 14, 17. de offic. I. c. 3.

25) Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 158. Ουκ ειναι δε κατορθωματα τα μη ὁυτως εχοντα, ἁ δη ουδε τελεια καθηκοντα προσαγορευουσιν, αλλα μεσα, οἱον το γαμειν, το πρεσβευειν το διαλεγεσθαι, τα τουτοις ὁμοια. Cicero de offic. I. c. 3. de finib. bonor. III. c. 17. Ex quo intelligitur, officium medium quoddam esse, quod neque in bonis ponatur neque in contrariis.

knüpfte, einen ganz falschen Sinn verband. Sobald man καθηκον und officium, wodurch Cicero dieses griechische Wort übersetzte, mit dem deutschen Worte Pflicht für gleichgeltend nahm, so konnte man natürlich in diesem Theil von Zenos Philosophie nichts als ein Gewebe von Ungereimtheiten und Widersprüchen finden. Denn da fand man Pflichten, die keine Pflichten sind, Pflichten, welche unter die gleichgültigen Dinge gehören, weder gut noch böse sind. An diesen Verirrungen hatte theils jenes Versehen, theils der Mangel eines durchdringendem Blicks in den Geist dieser Philosophie, theils der Mangel an den vollständigen Schriften der ersten Stifter, vielleicht auch die Vernachläßigung einer vollkommen deutlichen Auseinandersetzung dieser Begriffe von Seiten Zenos die meiste Schuld. [26]) Es ist nothwendig, den Begriff des Zeno von Tugend zu entwickeln, ehe wir jenen Unterschied nach dem Geiste seiner Philosophie entwickeln können.

Alles wahre Gute ist Tugend, und was mit derselben zusammenhängt; alles wirkliche Böse Laster und was mit demselben unzertrennlich verbunden ist. [27])

Tu-

26) Man sehe z. B. Tiedemann System der stoischen Philosoph. 3 Th. S. 299 ff. Allein Garve in seinen Anmerkungen zum ersten Buch des Cicero de officiis S. 17. ff. und Lilie commentationes de stoicorum philosophia morali I. S. 57. 58. haben dem Zeno Gerechtigkeit widerfahren lassen. Eine eigne Schrift über diesen Gegenstand hatte Chrysipp geschrieben. Plutarch. Stoicor. Repugn. p. 1038. deren Verlust sehr zu bedauern ist.

27) Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 90.

Αγα-

Tugend ist der Charakter, die Gesinnung der Seele, welche mit sich selbst das ganze Leben hindurch einstimmig ist, aus welcher lobenswürdige (sittliche) Handlungen entspringen, und wodurch der Mensch selbst allein lobenswürdig wird. [28]) Unter διαθεσις verstehen die Stoiker, wie Aristoteles unter ἑξις, eine Handlungsweise, die in den Charakter übergegangen ist, eine herrschende Maxime. Diese Handlungsweise bestehet in der durchgängigen Herrschaft der Vernunft über alle andere Antriebe, oder in der ungehinderten Thätigkeit der unverdorbenen Vernunft. Die Vernunft hat aber zwey Funktionen, das Denken, oder Ueberlegen, was man thun soll, und das Handeln, oder Realisiren dessen, was man thun soll. [29]) Die Vernunft ist das ober-

Αγαθα μεν τα τοιαυτα, Φρονησιν, δικαιοσυνην, ανδρειαν, και παν ὁ εςιν αρετη η μετοχον αρετης.

28) Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 104. Κοινοτερον δε την αρετην διαθεσιν ειναι Φασι ψυχης συμΦωνον αυτῃ περι ὁλον τον βιον. p. 98. Cicero Tuscul. Quaest. IV. c. 15. Quando igitur virtus est affectio animi constans conveniensque, laudabiles efficiens eos, in quibus est, et ipsa per se sua sponte, separata etiam utilitate, laudabilis; ex ea proficiscuntur honestae voluntates, sententiae actiones omnisque recta ratio; quamquam ipsa virtus brevissime recta ratio dici potest. Acad. Quaest. I. c. 10.

29) Diogenes Laert. VII. §. 89, 90. Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 112. Φρονησεως μεν γαρ ειναι κεΦαλαια το μεν θεωρειν και πραττειν, ὁ ποιητεον, προηγουμενως.

oberste Gesetz des Menschen; was es gebietet, ist Recht, was es verbietet, ist Sünde. [30])

Die Tugend, welche überhaupt Vollkommenheit des Menschen, als eines vernünftigen, zur Gemeinschaft mit andern Menschen bestimmten Wesens ist, besteht also darin, daß die Vernunft in ihm durch Denken und Handeln frei und ungehindert thätig ist, daß er auf den letzten Zweck der Vernunft, (welches auch das Ziel aller Tugend ist) Einstimmung mit sich selbst, beziehe, und nur darum handele, ohne auf Schaden und Vortheil, Belohnung und Strafe zu sehen. Denn die Tugend ist sich selbst Zweck, und kennt keinen andern Zweck außer sich. [31])

Jede tugendhafte Handlung ist vollkommen gut, sie enthält alle zur Tugend erfoderlichen Eigenschaften; ihr Zweck gehet nicht aus sich selbst heraus, sondern sie ist sich selbst Zweck; sie entspringt aus vollkommener Harmonie des Geistes, und wirkt auf diese als Zweck wie-

30) Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 104. Του δε νομου οντος σπουδαιου, επειδη λογος ορθος εςι μεν προςακτικος ὡν ποιητεον, απαγορευτικος δε ὡν ε ποιητεον. Plutarch. Stoicor. Repugn. p. 1037. το κατορθωμα φασι νομε προςαγμα ειναι· το δε ἁμαρτημα, νομου απαγορευμα.

31) Diogen. Laert. VII. §. 89. Την τε αρετην διαθεσιν ειναι ὁμολογεμενην, και αυτην δι᾽ ἁυτην ειναι αἱρετην, ου δια τινα φοβον η ελπιδα η τι των εξωθεν. Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 204. 102. 108. Πασων δε τετων των αρετων το τελος ειναι, το ακολουθως τη φυσει ζην. Plutarch. de vita morali. c. 3. Cicero de finib. bon. III. c. 7.

wieder zurück. [32]) Ihre Güte liegt nicht sowohl in dem Erfolg, oder in dem, was man wirkt, als in dem Entschlusse und dem Willen, in dem Geiste, in welchem man sie sich vorsetzt. [33])

Die

32) Cicero de Finib. bonor. III. cap. 7. Quae autem nos aut recta aut recte facta dicamus, si placet, illi autem appellant κατορθωματα, omnes numeros virtutis continent. sola enim sapientia in se tota conversa est, quod idem in ceteris artibus non fit — ut enim histrioni actio, saltatori motus, non quivis, sed certus quidam est datus: sic vita agenda est certo genere quodam, non quolibet, quod genus conveniens, consentaneumque dicimus; nec enim gubernatori, aut medicinae similem sapientiam esse arbitramur, sed actioni illi potius, quam modo dixi et saltationi, ut in ipsa arte insit, non foris petatur extremum, id est artis effectio.

33) Cicero de finib. bonor. III. c. 9. Quidquid enim a sapiente proficiscitur, id continuo debet expletum esse omnibus suis partibus: in eo enim positum est id, quod dicimus esse expetendum, nam ut peccatum est patriam prodere, parentes violare, fana depeculari, quae sunt in effectu: sic timere, sic moerere, sic in libidine, esse, peccatum est, etiam sine effectu, verum ut haec non in posteris et in consequentibus, sed in primis continuo peccata sunt: sic ea, quae proficiscuntur a virtute, susceptione prima non perfectione recta sunt iudicanda.

Die Tugend beruhet auf gewissen festen, unveränderlichen Grundsätzen. Diese sind, die Ueberzeugung, daß das Sittliche das Einzige Gut, das Schändliche das Einzige Böse sey; daß nichts in der Welt einen solchen absoluten Werth besitzt, daß weder Sinneslust, noch Schmerz in Vergleichung mit dem sittlichen Guten und sittlich Bösen in Betrachtung kommen. Nur da, wo diese Ueberzeugung vorhanden ist, kann die Vernunft Einfluß auf das Handeln haben, die sinnlichen Triebe und Neigungen beherrschen, und standhaft bei den guten Vorsätzen beharren, um jedes vernünftige Wesen nach der ihm zukommenden Würde zu behandeln. [34]) Da Zeno die Tugend überhaupt für

34) Stobaeus Ecl. Ethic. P. II. p. 110. Πασας δε τας αρετας, ὁσαι επιςημαι εισι και τεχναι, κοινα τε θεωρηματα εχειν και τελος το αυτο· διο και αχωριςους ειναι. Cicero Academ. Quaest. I. c. 10. Cicero de Finib. bonor. III. c. 7. Tenere autem virtutes eas ipsas, quarum modo mentionem feci, nemo poterit, nisi statuerit nihil esse, quod intersit aut differat aliud ab alio, praeter honesta et turpia. c. 8. 11. Stobaeus Eclog. Ethic. p. 108. Εχειν γαρ αφορμας παρα της φυσεως και προς την του καθηκοντος ευρεσιν, και προς την των ὁρμων ευςαθειαν, και προς τας ὑπομονας και προς τας απονεμησεις κατα το συμφωνον. Wir finden ein gedoppeltes Tugendsystem von den Stoikern in einigen Stellen der Schriftsteller, aber sehr kurz und unbefriedigend, angeführt. Nach dem einen ist Gesundheit, Harmonie, und ein gewisser Grad von Kraft und Stärke der Seele, oder der Vernunft, die Grundlage

für Weisheit (Φρονησις) erklärte, worunter er eine in Handlungen übergehende Vernunfterkenntniß von dem, was man thun, und nicht thun soll, verstand, so werden wir vielleicht nicht irren, wenn wir annehmen, daß er in jenen Maximen das Wesentliche, den Geist der Tugend fand, ohne welchen eine Handlung zwar mit den Geboten der Vernunft übereinstimmen, aber nicht eine vollkommen gute, tugendhafte Handlung seyn kann. Wir werden hernach sehen, daß die Eintheilung der Handlungen in κατορϑωματα und καϑηκοντα auf diesem Unterschied beruhet.

Es giebt wesentlich nur eine Tugend, welche in der Vollkommenheit der Vernunft bestehet. Aber diese Vernunft äußert sich in dem Praktischen auf verschiedene Art; in dieser Rücksicht lassen sich vier verschiedene Arten von Tugenden unterscheiden, Weisheit, Mäßigkeit, Tapferkeit, Gerechtigkeit, welche aber alle in der einen Vernunft gegründet und unzertrennlich sind, so daß, wer eine hat, auch die andern besitzt, und wer

lage der Tugend, aus welcher erst gute Entschlüsse und Handlungen hervorquellen. Dies war Cleanthes Vorstellungsart. Plutarch. de Stoicor. Repugnant. p. 1034. Nach dem andern entspringt diese Gesundheit, Stärke, Festigkeit und Harmonie erst aus guten Grundsätzen; sie sind Folgen der Tugend. Stobaeus Ecl. Ethic. p. 110. Beide Systeme berührt Cicero Tuscul. Quaest. IV. c. 13. Es ist wahrscheinlich, daß Zeno dem letzten geneigter war, da er die Tugend überhaupt für Weisheit, d. i. Erkenntniß und Ausübung des Guten hielt.

wer eine befolgt, sie alle zur Richtschnur seines Handelns macht. [35])

Alle Tugenden kommen darin überein, daß es Handelsweisen nach Grundsätzen der Vernunft sind, in welcher Rücksicht sie bei den Stoikern επιςημαι und τεχναι heißen. Also wird der Unterschied der Tugenden darin liegen, daß die Vernunft nach verschiedenen Rücksichten und Objecten bestimmt, was zu thun und zu lassen sey, und darnach handelt.

In so fern die Vernunft überhaupt erkennt, was zu thun und zu lassen ist, und darnach wirklich handelt, heißt

35) Cicero Academ. Quaestion. I. c. 10. Cumque superiores non omnem virtutem in ratione esse dicerent, sed quasdam virtutes natura aut more perfectas, hic omnes in ratione ponebat. Cumque illi ea genera virtutum, quae supra dixi, seiungi posse arbitrarentur; hic nec id ullo modo fieri posse disserebat, nec virtutis usum modo, ut superiores, sed ipsum habitum per se esse praeclarum. Plutarch de virtute mor. c. 2. Stoicorum repugnant. p. 1034. Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 110. Πασας δε αρετας, όσαι επιςημαι εισι και τεχναι, κοινα τε θεωρηματα εχειν, και τελος, ὡς ειρηται, το αυτο, διο και αχωριςυς ειναι· τον γαρ μιαν εχοντα πασας εχειν, και τον κατα μιαν πραττοντα κατα πασας πραττειν. Dieses ist eigentlich aus Chrysipps Schrift von der Tugend. Diogen. Laert. VII. c. 125. Da aber auch Zeno eine Abhandlung darüber geschrieben hat, und dieselbe Unzertrennlichkeit der Tugenden lehrte, so kann man jene Stelle für eine Erläuterung des Zenonischen Gedankens halten.

heißt sie Weisheit, (Φρονησις) [36]) Sie schreibt also überhaupt alle Handlungen vor, die man thun und lassen muß, um mit sich selbst, das heißt mit der Vernunft durchgängig einstimmig zu handeln. Daher sagen auch die Stoiker, die Weisheit habe die καθηκοντα zum Gegenstande, das heißt, alle mit der Vernunft übereinstimmende Handlungen. [37])

Die Mäßigkeit (σωφροσυνη), ist die Erkenntniß dessen, was man wählen und verwerfen soll. Ihr Object sind die Willensbestimmungen und Begehrungen, um sie mit der Vernunft übereinstimmend zu machen. [38]) Der Grundsatz derselben ist: das Angenehme den Sinnen schmeichelndes für kein Glück, sondern in Vergleichung mit Sittlichkeit, für etwas Unbedeutendes zu halten.

Die Stärke der Seele oder Tapferkeit ist die Wissenschaft des Furchtbaren und Nichtfurchtbaren. Sie hat zum Gegenstande dasjenige, was man

36) Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 102. Φρονησιν δ' ειναι επιςημην ών ποιητεον και ε ποιητεον και εδετερων, η επιςημην αγαθων και κακων και ουδετερων. p. 112. Φρονησεως μεν γαρ ειναι κεφαλαια το μεν θεωρειν και πραττειν, ὁ ποιητεον.

37) Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 104. Και την μεν Φρονησιν περι τα καθηκοντα γιγνεσθαι. p. 108.

38) Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p 102. ΣωΦροσυνην δ' ειναι επιςημην αἱρετων και Φευκτων και εδετερων. p. 104 την δε σωΦροσυνην περι τας ὁρμας του ανθρωπου. p. 108. προς την των ὁρμων ευςαθειαν.

dulden und nicht dulden soll. [39]) Der Grundsatz derselben ist, nicht den Schmerz oder das Unangenehme für ein Uebel, sondern allein das Schändliche, Unsittliche für das Böse zu halten. [40])

Die Gerechtigkeit ist die Wissenschaft, einem jeden seinen Werth zu geben, wie es die Uebereinstimmung mit sich selbst fodert. [41])

Dieses sind die vier vornehmsten Funktionen der Vernunft, in Beziehung auf das sittliche Handeln; es sind die vier Cardinal- oder Haupttugenden, welche andere abgeleitete unter sich haben. Die Stoiker haben den ersten Versuch gemacht, diese abgeleiteten Tugenden vollständig aufzuführen, und die ersten zu subordiniren, wiewohl sie darin noch nicht systematisch, sondern rhapsodistisch verfuhren. [42]) Es ist übrigens bemerkenswerth, daß Zeno jede Tugend als ein Handeln nach Grundsätzen der Vernunft betrachtet, und sie daher ganz als eine Handlungsweise der Vernunft ansiehet. Er verräth dadurch, daß er in dem Nachdenken über Moralität weiter gegangen, und die Causalität der Vernunft

39) Stobaeus Eclogae Ethic. P. II. p. 102. Ανδρειαν δε επιστημην δεινων και ου δεινων και ουδετερων — την δε ανδρειαν περι τας υπομονας.

40) Cicero de Finib. bonor. III. c. 8.

41) Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 102. Δικαιοσυνην δε επιστημην απονεμητικην της αξιας ἑκαστῳ — p. 108. προς τας απονεμησεις κατα το συμφωνον.

42) Diogenes Laert. VII. §. 126 und vollständiger Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 104-108.

nunft als die einzige Bedingung derselben erkannt habe. Deutlicher erklärt er sich darüber in der Lehre von den Leidenschaften, und in dem Paradoxon, daß der Weise allein frey sey. Freiheit ist das Vermögen, nach seinen eignen Gesetzen zu leben. Dieses kann aber nur der, der sittlich handelt, das Recht achtet, seine Pflicht thut, nicht aus Furcht, sondern aus eigner Ueberzeugung, der seinen vernünftigen Willen und seine Vernunft über alles achtet. [43])

Die Tugend hat nothwendige Folgen auf den Gemüthszustand des Handelnden, die zwar ebenfalls Tugenden genannt werden können, aber sich doch dadurch unterscheiden, daß sie nicht selbst Handlungsweisen nach Grundsätzen, sondern Folgen derselben sind, **Gesundheit, Stärke und Schönheit der Seele.** Die **Gesundheit der** Seele bestehet in dem richtigen Verhältniß der Urtheile der Seele untereinander. Die **Stärke** der Seele ist die zureichende Kraft in dem Urthei-

43) Diogen. Laert. VII. §. 121. Μονον δε ελευθερον· τους δε φαυλους δουλους· ειναι γαρ την ελευθεριαν εξουσιαν αυτοπραγιας· την δε δουλειαν στερησιν αυτοπραγιας. Cicero Paradoxon V. Quid est enim libertas? potestas vivendi ut velis. Quis igitur vivit, ut vult, nisi qui recta sequitur, qui gaudet officio, cui vivendi via considerata atque provisa est, qui legibus non propter metum paret, sed eas sequitur atque colit, quia id salutare maxime esse iudicat, qui nihil dicit, nihil facit, nihil cogitat denique, nisi libenter ac libere, cuius omnia consilia resque omnes, quas gerit, ab ipso proficiscuntur, eodemque referuntur, nec est ulla res, quae plus apud eum polleat, quam ipsius voluntas atque iudicium.

theilen und Handeln der Seele, daß ihre Entschlüsse etwas zu thun und zu lassen, ohne Hinderniß realisirt werden. Die Schönheit der Seele ist das harmonische Verhältniß der Vernunft und ihrer Functionen unter einander zum Ganzen. [44])

Der Tugend ist das Laster entgegengesetzt, dessen Begriff sich aus dem der Tugend von selbst ergiebt, weil sie das Gegentheil derselben ist. Auch das Laster hat vier Hauptarten, welche der Weisheit, Mäßigkeit, Tapferkeit und Gerechtigkeit entgegen stehen. Das Wesen derselben ist praktische Unwissenheit, oder Mangel der Erkenntniß des Guten und Bösen, und Nichtbefolgung des Erkannten, wodurch das Gemüth mit sich selbst entzweiet und der innern Harmonie beraubet wird, ein fehlerhafter Zustand, der nicht vorübergehend, sondern beharrend ist. Der Grund des Lasters ist Lasterhaftigkeit, das Uebermaaß der Sinnlichkeit, ein Abfall von der Vernunft, Ungehorsam gegen ihre Gebote, wobei die Gemüthsbewegungen ohne Leitung und Zucht sind.

Aus

44) Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 110. *Αλλας δε επιγιγνεσθαι ταυταις, ουκ ετι τεχνας ουσας αλλα δυναμεις τινας, επι της ασκησεως περιγιγνομενας, οιον την ὑγιειαν της ψυχης και την αρτιοτητα, και την ισχυν αυτης και το καλλος. — την της ψυχης ὑγιειαν ευκρασιαν ειναι των εν τη ψυχη δογματων — ἡ της ψυχης ισχυς τονος εςιν ἱκανος εν τῳ κρινειν και πραττειν και μη· — το της ψυχης καλλος εςι συμμετρια του λογου και των μελων αυτου προς ὁλον τε αυτου και προς αλληλα.* Cicero Tuscul. Quaestio. IV. c. 13. Den Grund, warum wir diese Gedanken dem Zeno beylegen, ohne ausdrückliche Zeugnisse vor uns zu haben, findet man in der Note 34).

Aus derselben Quelle entspringen die Leidenschaften. [45])

Die bösen Neigungen, die Leidenschaften und Gemüthsbewegungen, aus welchen böse Handlungen entspringen, betrachtet Zeno mit Recht als verschuldet, weil sie nichts anders als Geringschätzung der Vernunft, ein Act der freien Urtheilskraft sind. [46]) Ob aber Zeno auch den letzten Grund aller bösen Neigungen als verschuldet, und der Zurechnung fähig gehalten habe, läßt sich nicht geradezu behaupten, weil wir keine Data haben, diese Frage zu entscheiden. So viel läßt sich leicht einsehen, daß sie nach seinen physiologischen Grundsätzen so verwickelt war, daß jede Beantwortung ihre Schwierigkeiten hatte.

45) Cicero Tusculanar. Quaest. IV. c. 13. Vitia enim affectiones sunt manentes, perturbationes autem moventes — vitiositas autem est habitus aut affectio in tota vita inconstans et a se ipsa dissentiens; c. 9. omnium autem perturbationum fontem esse dicunt intemperantiam, quae est a tota mente et a recta ratione defectio, sic aversa a praescriptione rationis, ut nullo modo appetitiones animi nec regi nec contineri queant. Verglichen Academic. Quaest. I. c. 10. Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 104.

46) Cicero Academicar. Quaest. I. c. 10. Perturbationes voluntarias esse putabat opinionisque iudicio suscipi. Tuscul. Quaest. IV. c. 14. sed corporum offensiones sine culpa accidere possunt, animorum non item, quorum omnes morbi et perturbationes ex aspernatione rationis eveniunt.

chem Grade unglückselig sey. [49]) Doch wissen wir nicht, in wiefern Zeno schon diese Folgerungen ableitete.

Die Handlungen aus Tugend sind vollkommen gute Handlungen (κατορθωματα) die Handlungen aus Laster sind Sünden (ἁμαρτηματα. [50]) Wir werden nun den Unterschied zwischen κατορθωματα und καθηκοντα besser entwickeln können, obgleich wir keine andern Data dazu haben, als die Erklärungen der folgenden Stoiker, aus welchen man auf den Begriff des Zeno in so fern mit einiger Sicherheit schliessen kann, als es ausgemacht ist, daß Zeno Wort und Begriff nicht nur gebraucht, sondern auch zuerst erfunden hat. [51])

Aus dem, was wir schon gelegentlich angeführt haben, erhellet, daß die Stoiker nicht immer einerley Begriff mit diesen Ausdrücken verbinden. So ward das Wort κατορθωμα für Gebot des Gesetzes, oder eine gebotene Handlung genommen, deren Gegentheil ἁμαρτημα, eine verbotene Handlung ist. [52]) In

49) Cicero de finib. bonor. IV. c. 9, 20.

50) Cicero Paradoxa III. c. 1.

51) Cicero Academicar. Quaest. I. c. 10. Sic inter recte factum atque peccatum, officium et contra officium, media locabat quaedam, recte facta sola in bonis actionibus ponens, prave, id est peccata, in malis, officia autem et servata praetermissaque media putabat. Chrysipp hatte eine eigne Abhandlung περι κατορθωματων geschrieben. Plutarch. Stoicor. Repugnant. p. 1038.

52) Plutarch. Stoicor. Repugn. p. 1037. (Oben Note 30.)

In diesem Sinn ist es mit καθηκον gleichgeltend, wenn die Stoiker durch dieses Wort alle Vorschriften der Weisheit, oder der praktischen Vernunft verstehen. [53])

Es giebt aber noch eine andere Bedeutung, in welcher κατορθωμα und καθηκον einander entgegen gesetzt sind. Und diese müssen wir näher untersuchen. Der beste Weg, der uns auf das richtige Resultat leitet, scheint dieser zu seyn, daß wir die verschiedenen Bedeutungen des Wortes καθηκον, außer der schon angeführten, weil diese vollständiger angegeben sind, zuerst zusammenstellen, und daraus die des dunklern Begriffs κατορθωμα zu entwickeln suchen.

Καθηκον nennen die Stoiker Erstens eine Handlung, welche die Vernunft, in Rücksicht auf Gegenstände der Selbstliebe, oder in Rücksicht des Annehmlichen und Verwerflichen billiget. Ungeachtet diese Dinge in keinem nothwendigen Zusammenhange mit der Glückseligkeit stehen, so kann doch die Vernunft rathsam finden, das eine zu wählen, das andere zu verwerfen. Diese Handlungen entspringen aus Trieben und Neigungen; in so fern sie aber vernünftigen Maximen unterworfen werden, heißen sie καθηκοντα, z. B. Heirathen, Gesandtschaften übernehmen, für seine Gesundheit sorgen, Eltern, Brüder, Vaterland lieben, gegen Freunde gefällig seyn. [54]) Zweitens heißen auch καθηκοντα mo-

53) Stobaei Eclog. Ethic. P. II, p. 104. (Oben Note 37.)

54) Cicero de finib. bonor. III. cap. 17. Quoniamque in iis rebus, quae neque in virtutibus sunt, neque in vitiis, est tamen quiddam, quod usui possit esse, tollendum id non est. est autem eius generis actio quoque quaedam, et

moralische Handlungen, denen aber, um vollkommen sittlich zu seyn, noch etwas fehlet. Z. B. ein Depositum aus Gerechtigkeit wieder zurückgeben, ist eine vollkommen gute, tugendhafte, oder sittliche Handlung; die bloße Handlung des Wiedergebens, ohne auf die innere Beschaffenheit zu sehen, ist καθηκον.[55])

Im Allgemeinen sind also καθηκοντα *vernunftgemäße Handlungen*,[56]) welche sich in zwey Classen theilen, nehmlich erstens solche, *welche die Vernunft als Mittel zu einem Zweck, oder zur Befriedigung einer Neigung nach consequenten Maximen vorschreibt*, und zweitens *Handlungen, welche die Vernunft darum vorschreibt, weil sie an sich*, nicht *zu einem an-*

et quidem talis, ut ratio postulet agere aliquid et facere eorum. quod autem ratione actum sit, id officium appellamus. Diogenes Laert. VII. §. 108. Ενεργημα δε αυτο ειναι ταις κατα φυσιν κατασκευαις οικειον. Stobaeus Eclog. Eth. P. II. p. 158. 160.

55) Cicero de finib. bonor. III. c. 18. Quoniam enim videmus esse quiddam, quod recte factum appellemus, id autem est perfectum officium, erit autem etiam inchoatum, ut si iuste depositum reddere in recte factis sit, in officiis ponatur depositum reddere: illo enim addito iuste, facit recte factum; per se autem hoc ipsum reddere in officio ponitur.

56) Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 158. Ὁριζεται δε το καθηκον, το ακολουθον εν ζωῃ, ὁ πραχθεν ευλογον απολογιαν εχει.

andern Zweck gut sind. In dieser letzten Bedeutung entsprechen also die καθηκοντα den legalen Handlungen, welche, wenn die gehörige Gesinnung hinzukommt, sittlich gute Handlungen werden. Eben dieses mag auch der Stifter der Stoa unter diesem Ausdruck verstanden haben, wie schon aus dem Gegensatze, dem κατορθωμα, erhellet. Diese Bestimmung führet uns auch auf die erste Bedeutung zurück, da alle Vorschriften der Vernunft καθηκοντα genannt wurden. Es würde daher zu einseitig seyn, wenn man entweder nur allein Handlungen, die sich auf die adiaphora der Stoiker beziehen, oder allein Handlungen, welche der werdende noch nicht vollendete Weise, der in dem Guten fortschreitende Mensch, zwar nicht aus Tugend, aber doch auf Tugend hinblickend, ausübt, darunter verstehen wollte. [57])

Diese Handlungen machen gleichsam die erste Schule der Tugend aus. Zuerst muß der Mensch consequent, auch in dem, was er aus Selbstliebe und für seine Naturzwecke thut, handeln lernen, ehe er tugendhaft wird, das heißt, die Harmonie mit der Vernunft um ihr selbst willen, als das höchste Gut des Menschen achtet. Und gerade auf diese Weise deduciren einige Stoiker die Principien der Sittlichkeit. [58])

Die den vernunftmäßigen und legalen Handlungen entgegengesetzten Handlungen, κατορθωματα, können nun schon dem Gegensatze nach, nichts anders als Handlungen aus Tugend seyn, Handlungen, welche nicht

57) Ern. Godofr. Lilie Commentatio I. de Stoicorum philosophia morali. p. 58.

58) Diogen. Laert. VII. §. 85, 86. Cicero de finib. bonor. III. c. 6.

en.[63]) Es ist, sagte er, eine eben so große Sünde, einen Hahn zwecklos zu tödten, als einen Menschen zu morden. Er behauptete dieses, wie es scheint, bloß dem Begriffe nach in abstracto. So wie eine wahre Vorstellung nicht wahrer ist als die andere, und keine falsche Vorstellung es mehr als die andere ist, darum, weil eine wahre Vorstellung ihrem Objecte entspricht, eine falsche demselben nicht entspricht, und darin kein Mehr noch Weniger statt findet, so besteht eine vollkommen gute Handlung darin, daß sie mit sich und der Vernunft übereinstimmt, und eine böse Handlung darin, daß sie von dieser Handlung abweicht. Es läßt sich daher keine vollkommen gute, und keine böse Handlung denken, die es in Rücksicht auf das wesentliche Merkmal mehr oder weniger wäre, als eine andere.[64]) Eine gute Handlung erreicht ihren Zweck, Harmonie, vollkommen, eine böse verfehlt ihn; ob sie ihn in einem kleinern oder größern Grade verfehlte, thut nichts zur Sache, denn nur darin, daß sie denselben verfehlt, daß sie etwas Verbotenes thut, nicht

63) Cicero Orat. pro Muraena c. 29. de finib. bonor. III. c. 14.

64) Sextus advers. Mathematic. VII. §. 422. Ὡςπερ γαρ ανθρωπος ανθρωπου, καθο ανθρωπος εςιν, ου διαφερει, ουδε λιθος λιθου· ὅτως ουτε ακαταληπτος φαντασια ακαταληπτου φαντασιας διενηνοχεν, ᾗ ακαταληπτος εςιν, ουδε ψευδης ψευδους, ᾗ ψευδης εςι. Καντευθεν ὁρμωμενοι οἱ περι τον Ζηνωνα εδιδαςκον, ὅτι ισα εςι τα ἁμαρτηματα. Cicero de finib. bonor. III. c. 14. Recta igitur effectio, item convenientia, denique ipsum bonum, quod in eo positum, ut naturae consentiat, crescendi accessionem nullam habet. Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 218.

nicht in dem Grade desselben, liegt das wesentliche Merkmal der Bosheit. [65]) Da endlich alle gute Handlungen aus einer und derselben Quelle, der Tugend entspingen, diese aber keines Grades empfänglich ist, und darin alle einander gleich sind, so folgt daraus, daß die entgegengesetzten bösen Handlungen ebenfalls gleich seyn müssen, da sie aus einer Quelle, der Verderbtheit der Seele entspringen, und einerley Grund, nehmlich ein falsches Urtheil haben. [66])

Diese Behauptung hat ein paradoxes Ansehen. Es scheint allen gesunden Begriffen zu widersprechen, daß jede tugendhafte, jede böse Handlung einander gleich sey, daß

65) Cicero de finib. bonor. III. c. 14. IV. c. 20. 27. Peccata, quia discrepant, aeque discrepant, paria sunt igitur. Paradoxon III. c. 1. Si quidem est peccare tanquam transilire lineas, quod cum feceris culpa commissa est, quam longe progrediare, cum semel transieris, ad augendam transeundi culpam nihil pertinet. Peccare certe licet nemini. Quod autem non licet, id hoc uno tenetur, si arguitur non licere. Id nec maius nec minus unquam fieri potest, quoniam in eo est peccatum, si non licuit.

66) Cicero Paradoxon III. c. 1. Sequitur igitur, ut etiam vitia sint paria; siquidem pravitates animi recte vitia dicuntur. Atque quoniam pares virtutes sunt, recte facta, quando a virtutibus proficiscuntur, paria esse debent; itemque peccata, quoniam ex vitiis manant, sint aequalia necesse est. Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 220.

daß hier gar keine Gradverschiedenheit statt finden solle; zumal wenn der Satz so gedeutet würde, als wenn alle Verschiedenheit damit geläugnet seyn sollte. Dieses war aber gewiß nicht der Sinn des Stifters der Stoa, und einige seiner Nachfolger erklärten wenigstens ausdrücklich, daß die guten und bösen Handlungen, ungeachtet ihrer Gleichheit, dennoch unähnlich seyn können.[67] Eine Unähnlichkeit liegt in den äußern Umständen, welche zu Mittelbegriffen des Urtheils dienen, das die Quelle der bösen Handlung ist. Diese Umstände verändern sich, und ändern daher auch zwar nicht die innere Qualität, aber doch die äußere Beschaffenheit der Handlungen [68]) Eine andere Verschiedenheit ist darin gegründet, daß eine Handlung zugleich mehrere Vergehungen enthält; wer z. B. seinen Vater ermordet, versündigt sich zugleich auf mehrere Weise, als wer einen Sclaven ermordet. Nicht als wenn das Object, an welchem die That verübt wird, auch die Beschaffenheit der Handlung änderte; denn das Vergehen bleibt dasselbe, der Gegenstand mag groß oder klein seyn; sondern weil der Vatermörder, außerdem daß er einen Menschen mordet, welches

67) Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 218. Ισα δε παντα λεγουσιν ειναι τα ἁμαρτηματα, ουκ ετι δ' ὁμοια.

68) Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 218. Καθαπερ γαρ απο μιας τινος πηγης, της κακιας, Φερεσθαι πεΦυκε, της κρισεως ουσης εν πασι τοις ἁμαρτημασι της αυτης· παρα δε την εξωθεν (vielleicht εσωθεν) αιτιαν, των εΦ' οἱς αἱ κρισεις αποτελουνται, μεσων διαλλαττοντων, διαΦορα κατα ποιοτητα γιγνεσθαι τα ἁμαρτηματα. Cicero de Finib. bonor. IV. c. 27, 28.

ches schon an sich Unrecht ist, so viele Verbindlichkeiten, die er gegen seinen Vater hat, mit Füßen tritt. [69])

Von der Pflichtenlehre des Zeno läßt sich aus dem Grunde weniger sagen, weil wir hier weniger im Stande sind, sein Eigenthum von dem, was seine Nachfolger hinzugesetzt haben, zu unterscheiden. Dasjenige, was Cicero [70]) davon anführt, ist mit vielen eigenen Ideen des

69) Cicero Paradoxon. III. c. 1. In quo peccatur, id potest aliud alio maius esse aut minus; ipsum quidem illud peccare, quoquo te verteris, unum est. C. 2. Illud tamen interest, quod in servo necando, si adsit iniuria, semel peccatur, in patris vita violanda multa peccantur.

70) Cicero de Finib. bonor. III. c. 18. seq. Nicht allein der ganze Ideengang, wie die Natur selbst auf Eltern-, Kinder- und Menschenliebe, Gefälligkeit und Gerechtigkeit führe, stimmt mit dem Moralsystem des Chrysipps überein, (man vergleiche Diogen. Laert. VII. §. 85.) sondern auch was von Tod und Leben als gleichgültigen Dingen gesagt wird, und daß daher der Weise, wenn er sich selbst entleibe, sowohl als der Unweise, wenn er das Leben dem Tode vorziehe, legal, das ist, vernünftig handele, scheint ein ursprünglicher Gedanke des Chrysipps zu seyn. Plutarch. de Stoico. Repugn p. 1042. D. Αλλ' ουδε ολως (φασιν) οιετε δειν Χρυσιππος, ουτε μονην εν τω βιῳ τοις αγαθοις, ουτ' εξαγωγην τοις κακοις παραμετρειν, αλλα τοις μεσοις κατα φυσιν· διο και τοις ευδαιμονουσι γινεται ποτε καθηκον εξαγειν εαυτους, και μενειν αυθις εν τῳ ζην τοις κακοδαιμονουσι.

des Chrysipps durchwebt; und man bleibt daher unentschieden, ob das alles diesem Stoiker angehört, oder ob er in den Hauptpuncten nur dem Stifter der Stoa folgte. Nur so viel läßt sich daraus schließen, daß die Stoiker bloß die officia media, das ist, diejenigen Handlungen vortrugen, welche dem Sittengesetz gemäß sind, oder ihm nicht widerstreiten, so wie sie von gewöhnlichen Menschen ausgeübt werden, ohne auf die formale Gesinnung zu sehen, wodurch sie erst sittlich gute Handlungen werden; oder mit andern Worten, daß sie mehr die materiale als formale Pflichtenlehre abhandelten. Dieses hat seinen Grund darin, daß sie die Menschen in zwey Klassen eintheilen, in gute und böse, [71]) unter jenen aber vollkommene heilige Menschen sich denken, welche für andere ein Muster sind, was man seyn, und wie man handeln soll, und daß sie, wie es scheint, darin die Consequenz ihres Systems vergessen, daß sie die Anlage zur Moralität nicht als etwas Angebornes, allen Menschen zukommendes, sondern die Moralität selbst als einen angebornen Vorzug einiger Menschen betrachten. Für diese Weisen sind Vorschriften ihres Verhaltens überflüßig; denn sie sind sich selbst Gesetz, durch freye Befolgung dessen, was das Gesetz gebietet; für die Thoren aber sind sie vergeblich, weil diese nicht das Gesetz, noch was es zu ihnen spricht, verstehen [72])

Noch

71) Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 198. Αρεσκει γαρ τῳ Ζηνωνι και τοις απ' αυτου φιλοσοφοις, δυο γενη των ανθρωπων ειναι, το μεν των σπουδαιων, το δε των φαυλων.

72) Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 206. Μονον τον σοφον ειναι λεγουσιν νομιμον, πρακτικον οντα των ὑπο του νομου προσταττομενων, και μονον εξηγητικον τουτου, διο και νομικον ειναι, τους δε ηλι-

Noch eine Classe von Menschen war in dieser Eintheilung übergangen, welche zwischen den Weisen und Thoren mitten inne stehet, nehmlich diejenigen Menschen, welche nicht weise und tugendhaft sind, aber es zu werden streben. Aber wir finden nicht, daß sie für diese Vorschriften zum legalen Handeln aufgestellt hatten, weil sie diese gewöhnlich mit den Thoren in eine Classe werfen, und nach dem Grundsatze, daß zwischen Tugend und Laster nichts Mittleres giebt, nicht wohl anders konnten. Ueberhaupt siehet man aus dem angeführten Briefe des Seneca, daß man von dem Begriffe einer wissenschaftlichen Pflichtenlehre in jenen Zeiten noch weit entfernt war. Man kannte nur zwey Theile der Moralphilosophie, den allgemeinen und angewandten, und dieser letzte enthielt die besondern Vorschriften für die besondern Stände und Verhältnisse der Menschen mit Ermahnungen zur Führung eines sittlichen Lebenswandels. Einige setzen keinen sehr großen Werth auf diesen Theil, theils weil er überflüssig sey, wenn man die allgemeinen Grundsätze der Moral richtig gefaßt und sich dadurch in den Stand gesetzt habe, für jede besondere Lage das rechte Verhalten zu finden, theils, weil es unmöglich sey, für alle besondern Fälle, besondere und bestimmte Regeln mit Vollständigkeit zu geben. Cleanthes hielt diesen Theil zwar für nützlich, aber nur dann, wann er von dem Haupttheile der Moral ausgehe, und auf den ersten Grundsätzen beruhe; außerdem aber für unwirksam. [73]) Es erhellet daraus, daß man schon zu Cle-

ηλιθιους εναντιως εχειν. Plutarch. Stoicor. Repugn. p. 1037. Τον νομον πολλα τοις φαυλοις απαγορευειν, προστατττειν δε μηδεν· ου γαρ δυνανται κατορθουν. Man vergleiche Seneca Epistol. 94.

73) Seneca Epistol. 94. Cleantes utilem quidem

Cleanthes, vielleicht auch zu Zenos Zeit, an die angewandte Moralphilosophie dachte; aber in wie weit sie bearbeitet worden, läßt sich nicht so bestimmt angeben. Aber wahrscheinlich ist es, daß Chrysipp das Mehreste dafür gethan hat. [74])

Nachdem wir von den Grundsätzen der Moral gehandelt haben, bleibt uns noch Zenos Lehren über das Begehrungs- und Willensvermögen übrig, welche Originalität und Scharfsinn nicht weniger als das Uebrige verrathen. Der Gesichtspunct ist immer auf das Praktische gerichtet, und wenn man die folgende Theorie des Begehrens nicht für eine psychologische Entwickelung dieses Vermögens, sondern für eine Betrachtung der moralischen Bestimmungen hält, unter welchen die Aeußerungen desselben stehen sollen, so wird man viele treffende Wahrheiten in ihr finden.

Das Begehren, die Gemüthsbewegungen und Gemüthsaffectionen leitete Zeno aus einem und demselben Grundvermögen der Seele, dem Denkvermögen ab, aus dem Grunde, weil alle diese Aeußerungen zugerechnet werden und daher frey seyn müssen. Jede freye Handlung aber, glaubte er, beruhe auf Urtheilen, auf dem Denken. [75])

Alle

dem iudicat et hanc partem sed imbecillem, nisi ab universo fluit, nisi decreta ipsa philosophiae et capita recognovit.

74) Cicero de finib. bonor. III. c. 17.

75) Cicero Academ. Quaest. I. c. 10. Cumque eas perturbationes antiqui naturales esse dicerent et rationis expertes, aliaque in parte animi cupiditatem, alia rationem collocarent, ne his qui-

Alle Urtheile enthalten ein Fürwahrhalten, welches auf gewissen Grundsätzen beruhet. Ist in diesen eine Aussage von dem Objecte, daß es gut oder böse sey, enthalten, so werden diese Urtheile Begehrungen (ὁρμαι), welche, in so fern sie praktisch sind, das Gemüth wirklich in Bewegung zu setzen vermögen. [76])

Diese Begehrungen sind theils vernünftig, theils unvernünftig, je nachdem sie in vernünftigen Wesen oder unvernünftigen vorkommen. [77]) Doch sind diese beiden nicht weiter durch besondere Ausdrücke unterschieden. Aber bei dem Menschen kommen beide Gattungen wieder vor, und da heißen die unvernünftigen παθος, für die vernünftigen aber haben sie den Ausdruck ὁρμη beibehalten.

quidem assentiebatur: nam et perturbationes voluntarias esse putabat, opinionisque iudicio suscipi.

76) Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 164. Πασας δε ὁρμας συγκαταθεσεις ειναι, τας δε πρακτικας και το κινητικον περιεχειν· ηδη δε αλλων μεν ειναι συγκαταθεσεις, επ' αλλα δε ὁρμας. Και συγκαταθεσεις μεν αξιωμασι τισι, ὁρμας δε επι κατηγορηματα περιεχομενα πως εν τοις αξιωμασι, ἡ συγκαταθεσεις. Cicero Tusculan. Quaestion. IV. 9.

77) Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 160. Κατα το γενος δε ταυτην διττως θεωρεισθαι την εν τοις λογικοις γιγνομενην ὁρμην, και την εν τοις αλογοις ζωοις, οὐ κατωνομασμεναι δ' εισι.

Von dem vernünftigen Begehrungsvermögen, oder richtiger, Willensvermögen, welches auch *ὁρμη* genennt wird, und welches nach Zenos Begriff nichts anders als die Vernunft selbst seyn kann, gehen alle vernünftigen Bestrebungen des Menschen aus. [78]). Denn die vernünftigen Vorstellungen von dem Guten und Bösen, von dem Schicklichen und Harmonischen haben, wenn die Seele gesund ist, thätigen Einfluß auf die Handlungen, und erregen durch sich selbst ein Bestreben nach dem als gut vorgestellten, und ein Zurückstoßen des als Böse vorgestellten Gegenstandes. [79]) Vernunft und Wille sind nicht sowohl dazu gegeben, irgend eine, es sey gleichviel, welche es wolle, Lebensart, sondern eine bestimmte Lebensweise zu wählen. [80])

Die Stoiker unterscheiden sehr subtil verschiedene Aeußerungen des Willensvermögens, bei denen wir uns aber darum nicht länger aufhalten, weil es nicht gewiß, oder

78) Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 162. Προστεθεισης και της ἑξεως της ὁρμητικης, ἡν δη και ιδιως ὁρμην λεγουσιν, ἀφ' ἡς συμβαινει ὁρμαν πανταχου.

79) Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 160. *το δε κινουν την ὁρμην ουδεν ἑτερον ειναι λεγουσιν αλλα φαντασιαν ὁρμητικην του καθηκοντος αυτοθι, την δε ὁρμην ειναι φοραν ψυχης επι τι.* Cicero Tusculan. Quaest. IV. c. 15.

80) Cicero de finib. bonor. III. c. 7. Appetitio animi, quae *ὁρμη* graece vocatur, non ad quodvis genus vitae, sed ad quandam formam vivendi videtur data, itemque et ratio et perfecta ratio.

oder vielmehr nicht wahrscheinlich ist, daß von Zeno diese Subtilitäten herrühren. Nur in so fern verdienen sie hier kurz berührt zu werden, weil daraus der Begriff, den Zeno und die Stoiker mit dem Worte *ὁρμη* verbinden, deutlicher erhellet. Sie rechnen dahin, freyes Wollen, vernünftiges Wollen, Vorsatz, Entschluß zu einer Willenshandlung, zu einer That u. s. w. [81]) In Rücksicht auf die Form des Wollens, ist die Willenshandlung entweder Richtung der Vernunft auf etwas das zu thun ist, oder Ablenkung von etwas, das zu unterlassen ist. [82]) Das bestimmte Streben nach einem Gegenstande, welcher auf eine vernünftige Weise Wohlgefallen erweckt, ist *ορεξις*, und das Gegentheil *εκκλισις*. [83])

81) Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 162. *Της δε πρακτικης ὁρμης ειδη πλειονα ειναι, εν οἱς και ταυτα· προθεσιν, επιβολην, παρασκευην, εγχειρησιν, αἱρεσιν, προαιρεσιν, βουλησιν, θελησιν. Προθεσιν μεν αν ειναι λεγουσι, σημειωσιν επιτελεσεως· επιβολην δε ὁρμην προ ὁρμης· παρασκευην δε, πραξιν προ πραξεως· εγχειρησιν δε ὁρμην επι τινος εν χερσιν ηδη οντος· αἱρεσιν δε βουλησιν εξ αναλογισμου· προαιρεσιν δε, αἱρεσιν προ αἱρεσεως· βουλησιν δε, ευλογον ορεξιν· θελησιν δε, εκουσιαν βουλησιν.*

82) Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 162. *Την δε λογικην ὁρμην δεοντως αν τις αφοριζοιτο, λεγων ειναι φοραν διανοιας επι τι των εν τῳ πραττειν· ταυτῃ δ' αντιτιθεσθαι αφορμην, φοραν τινα διανοιας απο τινος των εν τῳ φευγειν.*

83) Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 162.

Alle Willensbestimmungen, (worunter auch die Stoiker zugleich die Affectionen des Gemüths, **Gefühle**, als Folgen der Willensbestimmungen rechnen, welche der Vernunft angemessen sind) haben das Gute oder Böse zum Gegenstande, wie es die Vernunft erkannt hat. Ist ein Gut nicht vorhanden, so entsteht ein Streben darnach, ein Wollen, *βουλησις*; ist der Mensch in dem Besitz eines solchen Gutes, so entsteht Freude (*χαρα*). In Rücksicht auf das Böse läßt sich nur eine Gemüthsbestimmung denken, nehmlich das Streben, das Böse zu vermeiden und zu entfernen, **vernünftige Klugheit**, *ευλαβεια*. Alle diese Willensbestimmungen sind als durch die Vernunft bestimmt, unter einander harmonisch, und heißen daher **constantiae** [84]) Wenn Zeno keine vernünftige Gemüthsbewegung annahm, welche sich auf die Gegenwart eines Bösen beziehet, so ist das seinen Grundsätzen von dem Weisen entsprechend. Denn da er von allem Bösen, das ist, moralischen Mängeln, frey ist, und nur als Mensch mit einem Körper die naturwidrigen Dinge, als Schmerz, Krankheit, verabscheuen muß: so kann ihn als Weisen kein Böses betreffen, in so fern er nur das für Böse hält, was er durch seine freyen Handlungen verschuldet. Desto weniger aber stimmt es mit den Grundsätzen von den Naturtrieben und den legalen Handlungen (*καθηκοντα*), unter welche auch die Verabscheuung des Schmerzes gehört, dessen Entfernung von der Natur gebilliget wird. Also müßte es auch eine Gemüthsbewegung geben, welche

Ἡ γαρ ορεξις ουκ εϛι λογικη ὁρμη, αλλα λογικης ὁρμης ειδος. Galenus de dogm. Platon. et Hippocrat. l. IV. *ὁριζεται γ' ουν (Χρυσιππος) αυτην ὁρμην λογικης επι τι ὁσου χρη ἡδον.*

84) Cicero Tusculan. Quaestion. IV. c. 6. Diogenes Laert. VII. §. 116.

che sich darauf beziehet, ohne daß sie unter die vernunftwidrigen gezählt werden kann.

Die Willenshandlungen und ihre Folgen, in wiefern sie nicht durch die Vernunft bestimmt sind, sondern der Vernunft und der Natur entgegen laufen, heißen παϑη, unregelmäßige Gemüthsbewegungen. [85]) Der Vernunft sind sie entgegen, in wie fern sie nicht nur nicht der Vernunft gehorchen, sondern selbst eine zwingende und vernünftige Vorstellungen überwältigende Gewalt haben. Menschen, welche von solchen Neigungen beherrscht werden, sehen oft ein, daß es gut sey, das und jenes nicht zu thun; aber ihre Leidenschaft hindert sie, ihrer bessern Ueberzeugung zu folgen. Sie weisen diese von sich wie die Betrogenen, obgleich auf eine andere Art; denn wenn die letzten von der Falschheit ihrer Meinungen überzeugt worden, so geben sie ihre Irrthümer auf; da hingegen jene, wenn sie auch durch sich selbst oder andere belehrt worden sind, daß man keiner Leidenschaft nachgeben müsse, doch nicht von denselben lassen können, sondern sich ihrer Herrschaft unterwerfen. [86])

Die-

85) Diogen. Laert. VII. §. 110. Εςι δε αυτο το παϑος, κατα Ζηνωνα, ἡ αλογος και παρα Φυσιν ψυχης κινησις, η ὁρμη πλεοναζουσα. Cicero Tuscul. Quaest. IV. c. 6. Stobaeus Eclog. Eth. P. II. p. 165. Παϑος δ' ειναι φασιν ὁρμην πλεοναζουσαν και απειϑη τῳ αἱρουντι λογῳ, η κινησιν ψυχης παρα Φυσιν· διο και πασαν πτοιαν παϑος ειναι, και παλιν παϑος πτοιαν.

86) Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 170, 172. Cicero de finib. bonor. IV. cap. 38.

Diese Bemerkung war es wahrscheinlich, welche den Zeno zu der Behauptung bestimmte, daß die unvernünftigen Leidenschaften ihren Grund in der Vernunft, aber einer verdorbenen haben, welche ganz verkehrt und in Leidenschaften verwandelt worden sey. [87])

Die Leidenschaften sind, ihrer Quelle nach, verkehrte und verfälschte Vorstellungen vom Gut und Bösen; nicht die aus der Vernunft entsprungenen gesunden Urtheile, sondern von den Gegenständen veranlaßte Scheinvorstellungen von Guten und Bösen. Denn ihnen allen liegt das Urtheil zum Grunde, daß nicht Sittlichkeit das einzige Gut, und Unsittlichkeit das einzige Böse sey; ein Urtheil, welches die annehmlichen und verwerflichen Dinge, die für die Vernunft gleichgültig sind, an die Stelle des wahren Guten und Bösen setzt, weil es dem Schein der Dinge zu leicht nachgiebt. [88])

Wenn

87) Plutarch de virtute morali, p. 393. Και νομιζουσιν, ουκ ειναι το παθητικον και αλογον διαφορα τινι και φυσει ψυχης του λογικου διακριμενον, αλλα το αυτο της ψυχης μερος (ὁ δη καλουσι διανοιαν και ἡγεμονικον) δι' ὁλου τρεπομενον και μεταβαλλον εν τε τοις παθεσι, και ταις κατα ἑξιν η διαθεσιν μεταβολαις, κακιαν τε γινεσθαι και αρετην και μηδεν εχειν αλογον εν ἑαυτῳ. Cicero Academic. Quaest. I. c. 10.

88) Cicero Academicar. Quaest. I, c. 10. Tuscul. Quaest. IV. c. 7. sed omnes perturbationes iudicio censent fieri et opinione, c. 38. de finib. bonor. III. §. 10. omniaque ea sunt opi-

Wenn diese irrigen Urtheile, welche dem Schein der Dinge nachgeben, Einfluß auf den Willen haben, ihn zum Begehren eines Scheingutes oder Verabscheuen eines Scheinübels zu bestimmen, dann werden diese Urtheile Leidenschaften genannt, (παθη) Gemüthsbewegungen, welche die Harmonie und die Ruhe der Seele stöhren, gleichsam die Ordnung der Natur umkehren. [89]) Ein Hauptmerkmal der Leidenschaften ist also dieses, daß das Urtheil, woraus es entsteht, einen gewissen Grad von Wirksamkeit, eine lebendige Kraft auf den Willen habe. [90])

Eini-

opiniones ac iudicia levitatis. Dies ist unter der ασθενης ὑποληψης zu verstehen, welche nach dem Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 168. das Wesen der Leidenschaften ausmacht. Gellius Noct. Attic. XIX. c. 1.

89) Cicero Tuscul. Quaest. IV. c. 6. Est igitur Zenonis haec definitio, ut perturbatio sit, quod παθος ille dicit, aversa a recta ratione contra naturam animi commotio. Quidam brevius perturbationem esse appetitum vehementiorem dicunt; sed vehementiorem eum volunt esse, qui longius discesserit a naturae constantia. Diogenes Laert. VII. §. 110. Εςι δε αυτο το παθος, κατα Ζηνωνα, ἡ αλογος και παρα φυσιν ψυχης κινησις, η ὁρμη πλεοναζουσα. Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 3? 38. ὡρισατο κακεινως· παθος εςι ποτη ψυχης, απο της των πτηνων φορας το ευκινητον του παθητικου παρεικασας p. 166.

90) Zeno nannte dieses das Frische, Lebhafte der Meinung προςφατον, recens. Cicero Tuscul.

Einige Stoiker gingen in ihren Erklärungen der Leidenschaften bald von dem einen Merkmal, daß sie **Urtheile** sind, bald von dem andern aus, daß diese falschen Urtheile **unregelmäßige Wirkungen** in dem Gemüthe hervorbringen. Zenos Erklärung vereiniget sie beide. [91])

Zeno nahm vier Hauptarten von Leidenschaften an, und er gründete diese Eintheilung darauf, daß die Scheingüter und Scheinübel aus einer doppelten Rücksicht, als gegenwärtig und als künftig betrachtet werden können. Daraus entstehen also **Vergnügen** und **Traurigkeit, Begierde** und **Furcht** [92]) Zeno

cul. Quaest. III. c. 31. Additur ad hanc definitionem (aegritudinis) a Zenone recte, ut illa opinio praesentis mali sit recens. Hoc autem verbum — ita interpretatur, ut non tantum illud recens esse velit, quod paulo ante acciderit, sed quamdiu in illo opinato malo vis quaedum insit et vigeat, et habeat quandam viriditatem, tam diu appelletur recens. Daß dies von allen Leidenschaften gelte, siehet man aus der lückenhaften Stelle des Stobaei p. 170. το δε προσφατον αντι του κινητικου συςολης αλογου η επαρσεως.

91) Wir zweifeln daher, daß Salmasius in seinen Anmerkungen zu Simplicius Commentar über Epictets Enchiridion Recht habe, wenn er die erste Art der Erklärung dem Chrysipp, und die zweite dem Zeno ausschließend beilegt. Daß diese auch dem Zeno nicht fremd war, erhellet aus der Erklärung der Traurigkeit, Cicero Tuscul. Quaest. III. c. 31. p. 59. seq.

92) Diogenes Laert. VII. §. 110. Cicero Tusc.

no unterscheidet sonst mit seinen Nachfolgern die eigentlichen Affecten und Leidenschaften sehr gut, [93] aber er begreift hier beide unter einem Ausdruck, in so fern sie unregelmäßige und der Vernunft entgegen gesetzte Bewegungen sind.

Vernunftgemäße Gemüthsbewegungen giebt es, wie wir oben gesehen haben, nur drei, das Wollen des Guten (βουλησις) das Gefühl der Freude über den Besitz des Guten (χαρα gaudium) und das kluge Verhalten zur Abwendung des Bösen, (ευλαβεια cautio). Diese vernunftgemäßen Bewegungen des Gemüths unterscheiden sich von den Leidenschaften erstlich dadurch, daß sie theils einen realen Gegenstand haben, auf den sie sich beziehen, und nicht auf einem bloßen Schein beruhen, zweytens dadurch, daß sie ruhig, gemäßigt sind, und den naturgemäßen Zustand der Seele nicht stöhren. [94])

Die

Tuscul. Quaest. IV. c 6. Partes autem perturbationum volunt ex duobus opinatis bonis nasci et ex duobus opinatis malis: ita esse quatuor: ex bonis libidinem et laetitiam, ut sit laetitia praesentium bonorum, libido, futurorum; ex malis metum et aegritudinem nasci censent, metum futuris, aegritudinem praesentibus. Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 166, 168.

93) Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 168. Επιγιγνεσθαι δε τουτοις ἡδονην και λυπην, ἡδονην μεν ὁταν τυγχανωμεν ὡν επιθυμουμεν, η εκφυγωμεν ἁ εφοβουμεθα· λυπην δε ὁταν αποτυγχανωμεν ὡν επιθυμουμεν η περιπεσωμεν οἱς εφοβουμεθα.

94) Cicero Tuscul. Quaest. IV. c. 6. Diogenes Laert. VII. §. 115.

Die Leidenschaften sind nur vorübergehende Fehler, und als Krankheiten der Seele zu betrachten. [95]) Krankheiten sind starke lebhafte Vorstellungen von einem Scheingut oder Scheinübel, [96]) oder ein lebhafter Wahn der Art, welcher eingewurzelt, gleichsam in den Charakter der Seele übergegangen und zur gewöhnlichen Maxime geworden ist. Diese sind von doppelter Art, begehrende, z. B. Geiz, Völlerey, Geilheit, und verabscheuende, z. B. Menschenhaß, Weiberhaß, entschiedene Abneigung gegen den Wein. [97]) Verbindet sich mit die

95) Cicero Tusculanar. Quaest. IV. c. 10. Pravarum opinionum conturbatio et ipsarum inter se repugnantia sanitate animum spoliant morbisque perturbat. Diogenes Laert. VII. §. 115. Aber weder Cicero noch andere Schriftsteller stimmen in dem Begriff von Krankheiten der Seele überein. Der erste behauptet in der gleich darauf folgenden Stelle, daß die Krankheiten erst aus den Leidenschaften entstehen, ex perturbationibus primum morbi conficiuntur, quae vocant illi νοσηματα. Damit scheint auch das übereinzukommen, was Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 182. sagt. Doch scheint jene Vorstellungsart die gewöhnlichere zu seyn. Cicero de Finib. bonor. III. c. 10.

96) Diogenes Laert. VII. §. 115. Το δε νοσημα, οιησις σφοδρα δοκουντος άιρετου.

97) Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 182. Νοσημα δ' ειναι δοξαν επιθυμιας ερρυηκυιαν εις έξιν και ενεσκιρρωμενην, καθ' ἡν ὑπολαμβανουσι τα μη ἁιρετα σφοδρα ἁιρετα ειναι. Dieselbe Erklärung findet man bei Cicero Tuscul. Quaest. IV. c. 11. aber

diesen Krankheiten eine Schwäche, daß die Seele nicht einmal Kraft besitzt, diesen Neigungen zu widerstehen, sondern vielmehr ihnen gerne nachgiebt, so sind es Kränklichkeiten (αῤῥωςηματα). Von dieser Art ist z. B. der Hang zum Vergnügen, der Ehrgeiz. [98])

Aus dem Begriff und der Entstehungsart der Leidenschaften folget unmittelbar, daß sie Zeno für Fehler, die

aber nicht als Erklärung von Krankheit (νοσημα) sondern von Kränklichkeit (αῤῥωςημα).

98) Diogen. Laert. VII. §. 115. To γαρ αῤῥωςημα εςι νοσημα μετα ασθενειας. Als Beyspiel nennt er Φιλοδοξια, Φιληδονια. Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 184. Cicero Tusculan. Quaestion. IV. c. 12. haec proclivitas ad suum quodque genus a similitudine corporis aegrotatio dicitur, dum ea intelligatur ad aegrotandum proclivitas. Diese Erklärung paßt auch auf das, was Chrysipp mit einem eignen Worte ευκαταφορια εις παθος nennte. Stobaeus Ecl. Ethic. P. II. p. 182. Ueberhaupt verräth Cicero bei diesen Erklärungen manche Uebereilung, wenn er nicht etwa den abweichenden Auctoritäten verschiedener Stoiker folgte. Denn wahrscheinlich wichen die Stoiker, wie in mehrern, so auch in diesem Puncte von einander ab. Einen Wink giebt er uns selbst darüber, wenn er sagt, daß sich Chrysipp zu viele Mühe gegeben habe, die Analogie der Krankheiten der Seele mit denen des Körpers durchzuführen. Tuscul. Quaest. IV. c. 10. Ueberhaupt hatt Chrysipp die ganze Lehre von den Leidenschaften mit der größten Ausführlichkeit und Subtilität behandelt. Tuscul. Quaest. IV. c. 5.

die der Mensch ablegen kann und soll, halten mußte. Sie sind nicht einmal naturgemäße Veränderungen der Seele, sondern nur Ausgeburten einer verdorbenen Vernunft. [99]) Sie sind aber auch verschuldete Fehler, weil sie nur dann entstehen, wenn man die Vernunft verachtet, und ihr kein Gehör giebt. [100]) Der Weise ist von allen Leidenschaften frey (ἀπαθης). [101])

Diese Leidenschaftlosigkeit, welche zum Charakter des Weisen gehört, darf aber nicht in der größten Strenge genommen werden, wenn man dem Zeno und den Stoikern nicht die absurde Meynung ansinnen will, als hätten sie verlangt, der Weise dürfe nicht mehr ein Mensch, er solle ganz Vernunft, ohne alle Sinnlichkeit seyn. Ihre Foderung gehet nicht an die Sinnlichkeit, sondern an die Vernunft. Nicht die ersten Eindrücke der Gegenstände, die Empfindungen, halten sie für zurechnungsfähig, denn sie sind eine Wirkung der Natur, sondern die nachfolgenden Urtheile, welche den Eindrükken nachgeben, und was sie darbieten, für gut oder böse erklären. Sie setzen das Wesen der Leidenschaften nicht in jenen natürlichen Empfindungen, die auch der Weise nicht von sich weisen kann, sondern in den beistimmenden Urtheilen. In dieser Rücksicht konnte Zeno mit Recht als

99) Cicero de Finib. bonor. III. c. 10. Perturbationes autem nulla naturae vi commoventur.

100) Cicero Tuscul. Quaest. IV. c. 14. Quorum (animorum) omnes morbi et perturbationes ex aspernatione rationis eveniunt.

101) Cicero Academ. Quaestion. I. c. 10. Hic (Zeno) omnibus his quasi morbis voluit carere sapientem. Tusculan. Quaestion. IV. c. 16, 17.

alle Leidenschaften als Producte des Vernunftvermögens betrachten, und als Postulat aufstellen: der Weise hat gar keine Leidenschaften, weil er nichts für gut oder böse anerkennt, als was moralisch auf Freiheit und Vernunft beruhet, ohne deswegen die sinnliche Natur des Menschen aufzuheben. [102])

In dieser Hinsicht bestritt Zeno die Peripatetiker, welche nicht die Ausrottung, sondern nur die Mäßigung der Leidenschaften zur Erlangung des höchsten Gutes für nothwendig hielten. Die Leidenschaften, sagten sie, sind an sich sehr wohlthätige Einrichtungen der Natur; der Mensch würde ohne sie alles Antriebes zur Thätigkeit entbehren; nur das Uebermaaß derselben wird ihm schädlich. Aber Zeno, seinen Begriff festhaltend, drang auf Ausrottung, nicht Mäßigung der Leidenschaften, als ver-

102) Gellius Noct. Attic. XIX. c. 2. Visa animi, quas φαντασιας philosophi appellant, quibus mens hominis prima statim specie accidentis ad animum rei pellitur, non voluntatis sunt neque arbitraria; sed vi quadam sua inferunt sese hominibus noscitanda. Probationes autem, quas συγκαταθεσεις vocant, quibus eadem visa noscuntur ac diiudicantur, voluntariae sunt, fiuntque hominum arbitratu. Propterea quum sonus aliquis formidabilis aut coelo aut ex ruina aut repentinus nescii periculi nuncius, vel quid aliud eiusmodi factum: sapientis quoque animum paulisper moveri et contrahi et pallescere necessum est; non opinione alicuius mali praecepta, sed quibusdam motibus rapidis et inconsultis officium mentis atque rationis praevertentibus. Non tamen ille sapiens τας τοιαυτας φαντασιας id est visa

vernunftwidriger, und den Vernunftgebrauch aufhebender Gemüthsbewegungen. [103])

Das meiste Eigenthümliche seiner Moral faßte Zeno in der Charakterisirung des Weisen und des Thoren zusammen, [104]) welche viele tiefe Blicke in die moralische Natur des Menschen enthält, aber darum, weil sie theils bloß hingestellt, nicht aus einem Princip abgeleitet sind, theils weil der empirische und rein praktische Gesichtspunkt von Zeno selbst und seinen Freunden und Gegnern nicht gehörig unterschieden wird, ein paradoxes Ansehen gewinnen, und daher sehr stark angefochten wurden. [105]) Der

sa isthaec animi sui terrifica non approbat, hoc est κ συγκατατιθεται ουδε προςεπιδοξαζει, sed abiicit respuitque; nec ei metuendum esse in his quidquam videtur. Diese Stelle hat Gellius aus dem fünften, nicht mehr vorhandenen Buche von Arrians Dissertationen genommen, und er bemerkt ausdrücklich, daß Niemand die Uebereinstimmung derselben mit den Schriften des Zeno und Chrysipp in Zweifel ziehe.

103) Cicero Tusculanar. Quaestion. IV. c. 18. 19.

104) Cicero Oratio pro Murena. c. 29.

105) Diogenes Laert. VII. §. 122. führt eine Schrift des Chrysipps an περι του κυριως κεχρησθαι Ζηνωνα τοις ονομασιν, bei Gelegenheit des Paradoxon, der Weise sey allein ein König. Es läßt sich also daraus schließen, daß die Paradoxen schon damals mißverstanden und bestritten wurden, und daß einige sie nur dadurch zu vertheidigen wußten, daß sie sagten, Zeno habe

Der Weise und der Thor sind beides Ideale moralischer Vollkommenheit und Verwerflichkeit, in welchen nur Zeno nicht hinlänglich unterscheidet, was in die Erfahrungswelt gehört oder nicht gehört. Hätte er beide Ideale bloß dazu aufgestellt, um zu zeigen, was der Mensch seyn und was er nicht seyn soll, so wäre nichts dagegen zu erinnern. Allein er trägt beide Begriffe des Weisen und Thoren auf die wirkliche Welt über, zur Unterscheidung zweier Menschenklassen, der guten und bösen,[105 b)] zwischen welchen, dem Begriffe nach, kein Mittleres giebt, und dadurch machte er, daß seine Schilderung als Caricaturen bald empörten, bald Lachen erregten, und selbst die erhabenen Wahrheiten, welche darin, so wie überhaupt in seinem System niedergelegt sind, bei vielen ihre Wirksamkeit verloren, weil man sie nur für Ausgeburten einer überspannten Einbildungskraft hielt.

Da wir in diesen Lehrsätzen weniger als in andern das Eigenthümliche des Zeno und seiner Nachfolger unterscheiden können, da auch wahrscheinlich in diesem Puncte, einige Nebendinge abgerechnet, die meiste Einstimmung herrscht,[106)] so werden wir die ganze Schilderung

be sich der Ausdrücke nicht im eigentlichen Sinne bediene.

105 b) Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 198.

106) Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 198. Αρεσκει γαρ τῳ τε Ζηνωνι και τοις απ' αυτου Στωικοις Φιλοσοφοις δυο γενη των ανθρωπων ειναι το μεν των σπουδαιων, το δε των Φαυλων. Nur in der Folge, p. 221. erwähnt er eine Abweichung in der Behauptung von der edlen Natur und dem edlern Geschlechte des Weisen, da einige behaupteten, der Weise werde nicht

derung des Weisen, wie sie uns Stobäus am vollständigsten überliefert hat, hier einrücken.

Es giebt zwey Menschenarten, **gute** und **böse**. Die Guten üben ihr ganzes Leben hindurch die Tugenden, die Bösen, Laster aus; daher sind jene glücklich, weil sie alles wohl machen und alles erreichen, was sie sich vorsetzen; diese verfehlen hingegen alle Absichten. Der gute Mensch ist **groß**, weil er das, was sich sein Wille vorsetzen darf, erreichet; **vollkommen**, weil er alle Vorzüge hat; **erhaben**, weil er die, einem braven und weisen Manne mögliche Höhe erstiegen hat; **stark**, in so fern er die ihm zugehörige Geisteskraft erworben, keinen Streit und keine Besiegung zu befürchten hat, weder durch fremde Gewalt gezwungen, verhindert, tyrannisirt, beeinträchtiget, betrogen und getäuscht wird, noch jemand zwinget, hindert, tyrannisirt, beeinträchtiget, betriegt und täuscht; sein Selbst, und was in demselben vorgeht, richtig kennet, und keiner Lüge den Zutritt verstattet. [107]) Daher ist er glücklich, beglückt, glückselig, ja selig, reich, die Gottheit verehrend und von

nicht allein durch die Geburt sondern auch durch eignere Selbstübung gebildet; so auch über die Frage, ob sich der Weise den Unterricht in der Philosophie dürfe bezahlen lassen. Einige überspannte Ideen scheint Chrysipp hinzugesetzt zu haben, wie man aus einer Stelle des Stobäus p. 198. schließen kann και την (των σοφων) ευδαιμονιαν μη διαφερειν της θειας ευδαιμονιας, μηδε την αμεριμνιαν ὁ Χρυσιππος φησι διαφερειν της τε Διος ευδαιμονιας, κατα μηδεν γαρ αἱρετωτεραν ειναι μητε καλλιω μητε σεμνοτεραν την του Διος ευδαιμονιαν της των σοφων ανδρων.

107) Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 198. 200. Cicero de finib. bonor. III. 7.

von ihr geliebt, voll Würde, fähig ein König, Feldherr, Staatsmann, Hausvater und Hauswirth zu seyn. Der Böse ist das Gegentheil von dem Allen. Ueberhaupt ist der Gute in dem Besitz alles Guten; so wie der Böse alles Böse in sich vereiniget. Jedoch ist das nicht so zu verstehen, als sey kein Gut zu denken, das nicht dem Guten zu Theil geworden; sondern er habe des Guten so viel, daß ihm nichts fehlet, was zum vollkommenen Leben gehöret. Und so auch bei dem Bösen. Denn Tugend, und was an Tugend Theil hat, ist allein gut; und was mit dem Guten zusammenhängt, muß, weil es frommt, bey dem guten Menschen, so wie bei dem Bösen, alles, was mit dem Bösen unzertrennlich, das heißt, was verderblich ist, anzutreffen seyn. [108])

Der wahre Reichthum ist das Gute, die wahre Armuth das Böse. Die rechte Freiheit ist das Gute, die rechte Sclaverey ist das Böse. Daher ist der Gute allein reich und frey, und der Böse arm, beraubt aller Hülfsmittel zum geistigen Reichwerden, und durch seine knechtische Sinnesart ein Sclav. [109])

Alles Gute ist den Guten gemeinschaftlich, so wie den Bösen alles Böse. Wer daher des andern Vollkommenheit befördert, befördert auch seine, und wer dem andern schadet, schadet sich selbst. Alle Guten befördern einander ihre Vollkommenheit, nicht durch freundschaftliche Neigung zu einander, oder Umgang bestimmt, ohne Ruhm oder Vortheil zu erwarten, selbst ohne an einem

 Ort

108) Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 200-204.

109) Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 204. Cicero Oratio pro Muraena. c. 29. Paradoxa c. 5. 6.

Ort zu wohnen, bloß durch ihre menschenfreundliche und wohlwollende Gesinnung. [110])

Da das ehrwürdige Gesetz die gesunde Vernunft ist, welche vorschreibt, was man thun, und verbietet, was man unterlassen soll, so ist der Weise allein der rechtliche Mensch, weil er das thut, was das Gesetz vorschreibt; und er allein ist vermögend, das Gesetz auszulegen. Daher hat er auch wegen seines Characters die beste Fähigkeit zur Verwaltung öffentlicher Aemter. Er ist aber auch der beste Unterthan, weil er dem Regenten gehorchet. Der Thor ist weder zum Befehlen noch zum Gehorchen tauglich, wegen seiner Selbstsucht und seinen ungeselligen Leidenschaften. [111])

Der weise, vernünftige Mensch macht alles wohl, weil er mit Vernunft, Mäßigkeit, und selbstständigem Charakter durchgängig Kenntniß der Welt und des menschlichen Lebens verbindet. Der Böse, ohne Grundsätze für den richtigen Gebrauch der Dinge, handelt durchgängig schlecht, da er nach seiner Gemüthsbeschaffenheit, welcher er folgt, stets veränderlich ist, und ihm alles, was er vornimmt, gereuen muß. Die Reue ist aber ein sehr unglückseliger Zustand. So sehr man in demselben über die Ereignisse Verdruß empfindet, eben so sehr muß man über sich, als den Urheber, unwillig werden. [112])

Der Böse ist daher auch ehrenlos, weder geehrt, noch der Ehre würdig. Die Ehre ist Anspruch auf Achtung, und Achtung der beseeligen-de

110) Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 204.

111) Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 206. Cicero pro Muraena c. 29.

112) Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 208.

de Preiß der Tugend. Wo keine Tugend ist, kann keine Ehre seyn. [113])

Der böse Mensch ist grob, wegen seiner Unwissenheit in den Sitten und Gesetzen eines Ortes, zu Verbrechen geneigt, wild, widerspenstig gegen die Aufführung, welche die Gesetze fodern, roh, und frevelnd, wild und zum Despotismus geneigt, und auf Gelegenheiten lauernd, wo er das Recht mit Füßen treten, Gewaltthätigkeit und Grausamkeiten verüben kann. Er ist ferner undankbar, weder zur Erkenntlichkeit noch zur Wohlthätigkeit geneigt, weil er keinen Sinn für Gemeingeist und Freundschaft hat, und nie etwas thut, ohne sich lange zu bedenken. [114])

Der Böse hat keine wahre Wiß- und Lernbegierde. Seine, aus dem verkehrten Sinn entspringende Thorheit verschließt jedem gesunden Gedanken den Eingang in seine Seele, und er ist so wenig zur Tugend aufzumuntern, als er andere dazu aufmuntert, sein Geist müßte sonst zum Philosophiren bereitet seyn. Das ist er aber nicht wegen innerer Hindernisse. Nicht derjenige ist zum Philosophiren geschickt, der die Aussprüche der Philosophen begierig hört und merkt, sondern wer den festen Vorsatz hat, die Grundsätze der Philosophie auf seine Handlungen anzuwenden, und nach ihnen zu leben. Dies ist aber nicht der Fall bei dem Bösen, welcher von den Grundsätzen der Bosheit schon vorher eingenommen ist. Ließe er sich zur Tugend ermahnen, so müßte er auch seiner Untugend entsagen. Nur allein der

113) Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 208. Την γαρ τιμην ειναι γερως αξιωσιν, το δε γερας αθλον αρετης ευεργετικον.

114) Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 210.

Weise kann zur Tugend ermahnen und ermahnt werden.[115])

Kein Böser hat Liebe zur Arbeit, denn Arbeitsamkeit ist die Gesinnung, das, was zu seinem Berufe gehört, ohne die Arbeit zu scheuen, ins Werk zu setzen. Der böse Mensch aber scheuet die Arbeit. Kein Böser hat Achtung für Tugend. Die Achtung ist die vernünftige Ueberzeugung, nach welcher wir etwas des Bestrebens Würdiges zu erwerben suchen, und diese ist schon an sich etwas Achtbares, dessen der Böse nicht fähig ist. Und wenn er die Tugend achtete, so würde er in demselben Maaße die böse Gesinnung aufgeben. Jeder thörichte und böse Mensch ist in seine Bosheit verliebt, wenn man nicht seine äußeren Reden, sondern seine Handlungen beobachtet, aus welchen sich offenbaret, daß er keinen Sinn für das Gute und Achtbare, sondern nur für sclavischen zügellosen Genuß hat.[116])

Jeder böse Mensch ist ein Feind der Götter. Die Feindschaft ist Zwietracht und Mißhelligkeit in dem die Lebensweise betreffendem, so wie Freundschaft, Eintracht und Einhelligkeit. Der Böse ist dem Guten entgegen-

ge-

115) Stobaeus Ecl. Ethic. P. II. p. 212, 214.

116) Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 214. *Μηδε γαρ κατ᾽ αξιαν ποιεισθαι δοσιν της αρετης των φαυλων τινα, σπουδαιον μεν γαρ ειναι την δοσιν, επιστημην ουσαν, καθ᾽ ἡν αξιολογον τι ἡγουμεθα περιποιεισθαι.* Unter *δοσις* (wenn das Wort richtig ist) verstehen die Stoiker die *αξιαν την καθ᾽ ἁυτο*, d. i. (*κρισιν, εφ᾽ ὁσον κατα φυσιν εστι, η εφ᾽ ὁσον χρειαν τη φυσει παρεχεται*) oder *συμβλησιν προς τον ὁμολογουμενον βιον, ἡτις εστι παν αγαθον.* Stobaeus p. 152, 154. Die eingeklammerten Worte gehören nicht zu dieser Art der *αξια* man vergleiche Diogenes Laert. VII. §. 105.

gesetzt, und daher ein Feind der Götter, welche das Gute lieben. [117])

Der Weise verzeihet nicht. Denn verzeihen kann man nur dann, wenn man sich vorstellt, der Sündigende fehle nicht durch eigne Schuld. Allein man sündiget nur durch seine eigne Bosheit. [118]) Er ist auch nicht gelinde, daß er die verdiente Strafe milderte, in der Meinung, die in den Gesetzen bestimmte Strafen seyen für die Böses thuenden zu hart, oder der Gesetzgeber habe die Strafen nicht nach dem Grade der Schuld bestimmt. Die Gelindigkeit affectirt Güte und Menschlichkeit, in Rücksicht auf Strafen, kann aber nur in einer nichtswürdigen Seele gefunden werden. [119])

Adel der Geburt und des Geschlechts kommt nur allein dem Weisen zu. Denn sie besteht nur allein in der Anlage und Fähigkeit zur Tugend. Er allein besitzt von Natur ein Talent zur Tugend.

117) Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 218.

118) Cicero Oratio pro Muraena. c. 29. Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 190. Μηδεποτε συγγνωμην εχειν και νομιζειν τον ἡμαρτηκοτα μη παρ αυτον ἡμαρτηκεναι, παντων ἁμαρτανοντων παρα την ιδιαν κακιαν.

119) Cicero Oratio pro Muraena, c. 29. Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 190. Ουδ' επιεικη δε φασι ειναι τον αγαθον ανδρα, τον γαρ επιεικη παραιταιτηκον ειναι της κατ' αξιαν κολασεως, και του αυτου ειναι επιεικη τε ειναι και ὑπολαμβανειν τας εκ του νομου τεταγμενας κολασεις τοις αδικουσι σκληροτερας ειναι, και το ἡγεισθαι παρα την αξιαν απονεμειν τας κολασεις τον νομοθετην. Seneca.

gend. — Einige Stoiker scheinen dieses so verstanden zu haben, als werde der Weise, oder was eben so viel ist, der tugendhafte Mann, das, was er ist, durch die Natur, und sie setzten dann mit Recht hinzu, daß man auch durch eigne Bildung gut werden könne. [120])

Der Weise ist allein der Freundschaft empfänglich. Denn bei Weisen findet man allein Eintracht und Einhelligkeit über das Gute, woran alle Theil nehmen können. Auch kann ächte Freundschaft nicht ohne Treue und Festigkeit des Charakters bestehen. Böse können wohl Verbindungen, welche auf sinnlichen Bedürfnissen und Meinungen beruhen, eingehen, aber keine Freundschaft schließen, da sie treulos, unbeständig, voll feindlicher Gesinnungen sind. [121])

Der Weise lüget nicht, sondern redet durchgängig die Wahrheit. Das Lügen bestehet nicht darinn, daß man etwas Falsches, sondern darinn, daß man es aus Trug, um andere zu hintergehen, sagt. Indessen kann er zuweilen in manchen Fällen Gebrauch von der Unwahrheit machen, ohne ihr jedoch bei-

zu-

neca de clementia. II. c. 6, 7. Diogenes Laert. VII. §. 125.

120) Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 220. Περι δε ευφυους, ετι δε ευγενους οἱ μεν των εκ της αἱρησεως απηνεχθησαν επι το λεγειν, παντα σοφον τοιουτον ειναι, οἱ δ' ου. οἱ μεν γαρ οιονται, ου μονον ευφυεις γινεσθαι προς αρετην εκ φυσεως, αλλα, και τους εκ κατασκευης, και το εν ταις παροιμιαις λεγομενον τουτο απεδεξαντο, μελετη χρονισθεισα εις φυσιν καθισαται.

121) Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 222. Diogenes Laert. VII. §. 124.

zustimmen, z. B. im Kriege gegen die Feinde, bei Voraussehung eines Vortheils, und zu andern nützlichen Zwecken des Lebens.[122] Wahrscheinlich erlauben sie also dem Weisen Unwahrheiten zu sagen, wenn es ihm Vortheil bringt, ohne dem Andern zu schaden. Allein auch diese Einschränkung hebt noch nicht allen Widerspruch mit dem moralischen Urtheil, und selbst mit den Grundsätzen der stoischen Philosophie auf.

Ueberhaupt kann der Weise nie eine Unwahrheit für wahr, oder etwas Unerkanntes für erkannt halten. Denn schon an sich ist das bloße Meinen oder das Nichtwissen einer Sache bei ihm nicht möglich. Das Meinen ist aber von doppelter Art; theils das Fürwahrhalten eines nicht erkannten Gegenstandes, theils ein schwaches unbeständiges Dafürhalten. Der Weise urtheilet nicht nach Vorurtheilen, ehe er die Sache erkannt hat. Er hat alles richtig erkannt, das Nichtwissen würde bei ihm ein solches Urtheil seyn, welches etwas verneinte, was wirklich ist. Der Weise ist frey von wankendem Glauben, welcher die Vermuthung eines Irrthums voraussetzt; er hat einen festen Glauben, welcher die Ueberzeugung von der Wahrheit des Vorgestellten verstärkt. Daher findet sich das Wissen nur bei dem Weisen, aber weder das Wissen noch der Glaube bei dem Bösen. Eine Folge davon ist, daß der Weise nicht getäuscht, nicht betrogen, nicht bevortheilet werden kann. Ueberhaupt ist er frey von allen Irrthümern der Sinne, weil diese zu den Arten des falschen Fürwahrhaltens gehören. Er ist

122) **Stobaeus Eclog. Ethic. II. p. 230.** Τῳ μεντοι ψευδει ποτε συγχρησασθαι νομιζουσιν αυτον κατα πολλους τροπους αιευ συγκαταθεσεως· και γαρ κατα στρατηγιαν προς των αντιπαλων, και κατα την του συμφεροντος προορασιν, και κατ' αλλας οικονομιας του βιου πολλας.

ist nicht argwöhnisch; denn Argwöhnen heißt etwas Unbekanntes für wahr halten: er empfindet keine Reue; denn auch Reue ist ein falsches Fürwahrhalten, in so fern niemand etwas bereuen kann, der nicht vorher durch Uebereilung sich in seinem Urtheile geirrt hat. Eben daher ändert und bessert er nicht an seinen Ueberzeugungen. [123])

Strenge ist der Weise, in so fern er weder nach Gunst spricht, noch schmeichelnden Reden Gehör giebt; sanftmüthig, er thut was ihm zukommt willig, ohne über etwas in Zorn zu gerathen; anständig und sittsam, um das Schickliche in Bewegungen, gute Ordnung in der Thätigkeit, und Ruhe der Seele und des Körpers zu beobachten. [124])

Er ist frey von allen Leidenschaften, nicht als wenn er fühllos und unempfindlich wäre, sondern weil alle seine Urtheile wahren Grundsätzen untergeordnet sind. [125])

Er ist ohne Stolz, gleichgültig gegen Ruhm und Ruhmlosigkeit. [126]) Doch erlaubten Chrysipp und Diogenes Achtsamkeit auf den guten Namen und Sorgfalt für seine Ehre der Vortheile wegen; ohne Rücksicht auf Nutzen, meinten sie, verdiene die Ehre nicht, daß man um ihrentwillen den Finger rühre. Die spätern Stoi-

123) Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 230-234. Diogenes Laert. VII. §. 121.

124) Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 238, 240. Diogen. Laert. VII. §. 117.

125) Diogen. Laert. VII. §. 117.

126) Diogen. Laert. VII. §. 117. Ατυφον τε ειναι τον σοφον· ισως γαρ εχειν προς τε το ενδοξον και το αδοξον.

Stoiker, durch die Einwendungen des Carneades bekehrt, gaben zu, daß guter Name und Ehre schon an sich begehrungswerth sey. [127])

Der Weise ist aufrichtig und ohne alle Verstellung; er hütet sich, seine Fehler zu verbergen, und seine guten Eigenschaften in ein vortheilhaftes Licht zu stellen, um besser zu scheinen als er ist; alle Verstellung verbannt er aus seinen Minen und Reden. [128])

Er ist nicht ein Mann von vielen Geschäften; denn er vermeidet, etwas gegen die Vorschrift der Vernunft zu thun. [129]) Niemals begiebt er sich mit Wissen und Willen der Herrschaft der Vernunft, um unvernünftig zu handeln; daher betrinkt er sich auch nicht, und ist von allen Leidenschaften frey. Aber es ist ihm nicht allezeit möglich, ungereimte Vorstellungen zu entfernen, wenn er in eine Verstandesabwesenheit oder Verrückung verfällt, die nicht eine Folge seiner Grundsätze von dem Guten und Bösen, sondern einer unverschuldeten Naturursache ist. [130])

Der Weise ist göttlich; *denn er hat Gott, so zu sagen, in sich.* Der böse Mensch ist aber gottlos. Gottlos ist aber sowohl derjenige, welcher dem Göttlichen entgegen gesetzt ist, als derjenige, wel-

127) Cicero de Finib. bonor. III. cap. 17.

128) Diogenes Laert. VII. §. 118.

129) Diogenes Laert. VII. §. 118.

130) Diogen. Laert. VII. §. 118. Ετι δε ουδε μανησεσθαι· προσπεσεισθαι μεντοι ποτε αυτω Φαντασιας αλλοκοτους δια μελαγχολιαν η ληρησιν, ου κατα τον των αιρετων λογον, αλλα παρα Φυσιν· Cicero Tuscul. Quaestio. III. c. 5.

welcher das Göttliche verachtet. Das letzte ist nicht nothwendig jeder Böse. [131])

Er ist fromm und ehret die Götter, durch reine Gesinnung und Verabscheuung aller Vergehungen gegen Gott, durch unsträflichen und gerechten Lebenswandel. Er allein ist wahrer Priester, weil er über Opfer, Reinigungen, Tempelweyhe und alle religiöse Dinge reiflich nachgedacht hat. [132])

Der Weise ist allein frey; denn Freiheit ist das Vermögen, selbstthätig nach eignen Grundsätzen zu handeln. [133])

Der Weise ist nicht nur allein frey, sondern auch ein König. Denn das Königthum ist eine absolute Gewalt, welche Keinem Rechenschaft abzulegen hat; diese kommt nur dem Weisen zu. Ueberdieß muß ein Regent über das, was gut und böse ist, entscheiden, wovon die Wissenschaft allein der Weise hat. Eben so hat der Weise allein Beruf und Talent zu Magistratsstellen, zu richterlichen Aemtern, und zum Redner. [134])

Der

131) **Diogenes Laert.** VII. §. 119. Θειους τε ειναι· εχειν γαρ εν ἑαυτοις οἱονει θεον· τον δε Φαυλον αθεον διττον δε ειναι τον αθεον· τον τε εναντιως τῳ θειῳ λεγομενον, και τον εξουθενητικον του θειου· ὁπερ ουκ ειναι περι παντα Φαυλον.

132) **Diogenes Laert.** VII. §. 119.

133) **Diogenes Laert.** VII. §. 121. Μονον τε ελευθερον — ειναι γαρ την ελευθεριαν εξουσιαν αυτοπραγιας.

134) **Diogenes Laert.** VII. §. 122. **Cicero pro Muraena** c. 29.

Der Weise ist sich selbst genug; seine Glückseligkeit beruhet auf seinem Charakter, und er bedarf für sie keines fremden Beistandes. Aber darum lebt er doch nicht in der Einsamkeit, denn er ist von Natur gesellig, und gerne thätig. [135])

Der Weise heirathet, und macht die Erzeugung der Kinder zum Zweck der Ehe; er siehet dabei sowohl auf sich, als auf das Vaterland. [136]) Er treibt nützliche Geschäfte zu seinem Unterhalt. Er darf von seinen Freunden, welche Ueberfluß haben, von Staatsämtern und von dem Unterrichte in den Wissenschaften, und in der Philosophie etwas erwerben. [137]) Er nimmt Theil an der Staatsverwaltung, besonders in den Staaten, welche sich dem Ideale einer guten Staatsverwaltung, d. i. einer solchen nähern, welche aus Monarchie, Demokratie und Aristokratie gemischt ist. [138])

Das Leben achtet der Weise nur für etwas Gleichgültiges; was zwar der Natur angemessen, aber keine nothwendige Bedingung seiner Glückseligkeit ist. Das Gute wird nehmlich durch einen längern oder kürzern Besitz weder erhöhet noch verringert. Daher kann es Fälle ge-

135) Seneca Epistola IX. Diogenes Laert. VII. §. 123.

136) Diogenes Laert. VII. §. 121. Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 226.

137) Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 224. 226. In Ansehung des letzten, des Unterrichts, waren nicht alle einig; einige erklärten diese Art des Erwerbes für unerlaubt, und der Philosophie unwürdig.

138) Diogenes Laert. VII. §. 131. Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 184. 186.

geben, wo er mit Einstimmung der Vernunft sein Leben hingiebt, nehmlich für sein Vaterland, für seine Freunde, und endlich, wenn er in unheilbaren Krankheiten, oder heftigern Schmerzen sich befindet, wenn sein Körper verstümmelt, oder eines Sinneswerkzeuges beraubt ist. [139]) Dieses ist unstreitig das auffallendste Paradoxon der Stoiker, welches jedoch aus ihren Grundsätzen richtig folgt. Der Weise handelt durchgängig der Vernunft gemäß, (καθηκοντως, unbestimmt, ob hier καθηκον in dem weitern oder engern Sinne eine bloß erlaubte vernünftige, oder eine sittliche Handlungsweise bedeute.) Leben und Tod gehört unter die gleichgültigen Dinge, welche der Weise wählen oder nicht wählen kann, je nachdem es die Umstände und Verhältnisse mit sich bringen. Er kann also unter den angegebenen Umständen über sein Leben disponiren, ohne allen Abbruch an seiner Glückseligkeit. Ob sie nicht einen Unterschied machten zwischen der Aufopferung für Freunde und Vaterland, und zwischen der Selbstentleibung in den Umständen, welche den Weisen selbst betreffen, läßt sich nicht behaupten. Aber es ist einleuchtend, daß sie in dem letzten Falle nur von einem dürfen sprechen. Es könnte zwar scheinen, daß sie auch dieses nicht konnten, wenn jede Noth, jedes Unglück, das einem Menschen be-

geg-

139) Cicero de finib. bonorum. III. c. 18. Diogenes Laert. VII. §. 130. Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 226. Plutarchus Stoicor. Repugn. p. 1042. Nach diesem scheint es, als wenn Chrysipp die Lehre von dem Erlaubtseyn des Selbstmordes entweder auf die Bahn gebracht oder doch hauptsächlich vertheidiget habe. Die Worte, welche Cicero, Diogenes und Stobäus anführen, waren wenigstens, wie man aus Plutarch siehet, aus einer Schrift des Chrysipps.

gegnen kann, wie sie behaupten, nichts Böses ist. Denn bricht der Weise darum sein Leben ab, weil ihn ein Unglück der Natur trifft, ja weil er nur mit Wahrscheinlichkeit voraussetzt, daß es ihn treffen werde, so scheint er das aus Feigheit zu thun, es scheint ihm an Kraft und Seelenstärke zu fehlen, die Noth, den Schmerz zu ertragen, welches sich mit seiner gerühmten Apathie nicht verträgt. Allein aus diesem Gesichtspunkte wollen sie die Sache nicht betrachtet wissen, sondern der Weise soll sich eben dadurch in seiner Größe und Majestät zeigen, daß er, nicht nothgedrungen durch seine sinnliche Natur, sondern aus freyem Entschlusse über sein Leben waltet; er soll das Leben als ein Spiel, als ein Drama ansehen, bei welchem es ihm frey stehe, zu wie vielen Acten er es ausspinnen wolle. — Indessen läßt sich doch alle Inconsequenz nicht hinwegräumen, nur bemänteln. Es ist eine große Täuschung, wenn sie meinen, das höchste Gut, in so fern sie doch Glückseligkeit, sey es auch, eine moralische, reingeistige, dabey verstehen, hänge von keiner Zeitbedingung ab. Dem Begriffe nach betrachtet, da haben sie Recht; aber hier ist von Glückseligkeit in Beziehung auf das Subject derselben, von einer Beziehung auf Menschen, und menschliches Leben die Rede. Ist das Streben des Menschen als vernünftigen Wesens auf Glückseligkeit gerichtet, so ist es widersinnig, das Leben, die Bedingung der Glückseligkeit, im Bewußtseyn seiner Vernunft, gewisser kleinen Unannehmlichkeiten willen hinzugeben, welche keinen Einfluß auf die Glückseligkeit haben, und haben können. Er darf es nicht hingeben, er mag die höchste Glückseligkeit errungen haben, oder noch nach dem Besitz derselben streben, wenn er nicht nach bloßer Willkühr, ohne Vernunft handeln will. Dies ist noch mehr der Fall in einem System, wo die Unsterblichkeit der Seele problematisch ist, oder geradezu geläugnet wird. In Rücksicht auf Moralität fällt die Beurtheilung noch nachtheiliger aus. Aber es ist einleuchtend,

daß eben die Verschmelzung zweyer so heterogenen Begriffe, als Glückseligkeit und Sittlichkeit, hier, wie in so manchen andern Fällen, nachtheilige Folgen gehabt, und den wahren moralischen Gesichtspunkt verrückt hat.

Alle diese Züge, wenn wir sie zusammen fassen, stellen uns noch kein Bild einer übermenschlichen Natur, sondern nur einer veredelten Menschheit dar. Nur die Eigenschaften der Untrüglichkeit, der vollkommensten Erkenntniß sind vielleicht Foderungen, welche keinem endlichen Wesen zukommen. Aber wenn er durch diese über seinen Standpunct hinaus gehoben wird, so erinnerten manche unvermeidliche Schwächen und Zufälle der Natur nur zu sehr daran, daß hier nur von einem Menschen die Rede sey. Die moralischen Eigenschaften, welche dem Weisen beygelegt werden, sind dagegen meistentheils wahr und treffend, [140]) einige kleine Schatten, in dem Gemälde, einige Verirrungen von dem Geiste wahrer Sittlichkeit ausgenommen, welche beweisen, daß man das Princip der Sittlichkeit noch nicht ganz in seiner Reinheit aufgefaßt habe. Man könnte wünschen, daß sie in einigen Punkten noch strenger gewesen wären, da sie doch ein Ideal aufstellen wollten, von dem sie selbst nicht behaupten wollten, daß es irgend ein Mensch erreicht habe. [141])

Das

140) Schon Cicero sagte sehr wahr Paradoxa c. 1. Quod mihi ista παραδοξα, quae appellantur, maxime videntur esse Socratica, longeque verissima.

141) Cicero Academicar. Quaest. IV. c. 47. Sed qui sapiens sit aut fuerit, ne ipsi quidem solent dicere. — Die Realität des Ideals bewiesen sie dadurch, daß es Philosophen gegeben habe, welche sich be-

Zwölfter Abschnitt.

Uebersicht des zweiten Zeitraums.

Wir haben nun den ganzen Zeitraum der zweiten Periode von Sokrates bis Zeno durchgelaufen — einen Zeitraum, in welchem der menschliche Geist eine außerordentliche Thätigkeit äußerte, in welchem alle berühmte Systeme aufgestellt wurden, die eine Reihe von Jahrhunderten hindurch ausschließungsweise für Philosophie gehalten wurden, und durch Erklärung, Anwendung, Bestreitung und Berichtigung eine Menge von Köpfen beschäftigten; wir haben die Bemühungen der Philosophen dieses Zeitraums für Wissenschaft, ihre bald zusammenhängenden, bald fragmentarischen Philosopheme, so wie wir sie aus den vorhandenen Denkmälern und Nachrichten kennen, dargestellt. Es ist nöthig, daß wir, ehe wir diese goldene Zeit der Philosophie verlassen, noch einen allgemeinen Blick auf sie werfen, die Richtung und das Streben der Vernunft in ihren verschiedenen Punk-

bestrebten es zu erreichen, und sich wirklich demselben genähert hätten, wie Sokrates, Antisthenes, Zeno, Cleanth, Chrysipp. Quinctial. Institut. Orat. XII. c. 1. Diogenes Laert. VII. § 115. Nur Chrysipp kam auf die sonderbare Hypothese, es habe wirklich vor alten Zeiten einen solchen idealischen Weisen gegeben. Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 236.

ten, die Folgen und Resultate desselben, und den Zustand und Gewinn der Philosophie als Wissenschaft in ein Totalgemälde zusammenfassen, und daraus Folgerungen für die Richtung der Vernunft in der folgenden Periode ableiten.

Seitdem Sokrates das Nachdenken von leeren Speculationen auf das wirkliche Leben des Menschen gelenkt hatte, widmeten alle folgenden Denker ihre angelegentlichsten Forschungen dem Menschen. Zwar konnte der Hang zu Speculationen nie ganz ausgerottet werden, denn er liegt zu tief in der menschlichen Natur; aber er bekam doch eine andere Richtung. Die praktische Philosophie wurde immer mehr als der Zweck alles Philosophirens betrachtet, und alle Speculationen entweder absichtlich für die Wissenschaft des Lebens angestellt, oder doch mit derselben in Verbindung gesetzt. Die Untersuchungen über Gott, Welt und menschliche Seele dienten gewöhnlich zu der Grundlage für die Moral.

Hierin besteht ein unterscheidender Charakter der Philosophie dieses Zeitraums, daß sie kein bloßes unfruchtbares Wissen bezielet, sondern die Untersuchung solcher Gegenstände zu ihrem Geschäfte machte, welche für den Menschen, als denkendes und handelndes Wesen, Interesse haben. So wie das Philosophiren in dieser Hinsicht weniger einseitig und vielumfassender worden war, so hatte es auch an wissenschaftlicher Form gewonnen. Der Forschungsgeist begnügte sich jetzt nicht mehr damit, einzelne Probleme, die nur die Neugier aufgeworfen hatte, zu ergrübeln, sondern er faßte das ganze Gebiet des menschlichen Wissens, die Gründe und Gesetze der Natur und Freiheit in eine gemeinsame Aufgabe, und suchte die Auflösung durch Raisonnement aus Grundsätzen.

Hieraus waren vier Systeme der Philosophie hervorgegangen, welche als das Eigenthum, welches sich

der menſchliche Verſtand durch ſeine Thätigkeit errungen hatte, zu betrachten waren, und nicht nur in Griechenland, ſondern auch in Rom und in den folgenden Zeiten unter allen cultivirten Völkern eben ſo viel Bewunderer und Anhänger als Gegner und Beſtreiter fanden, und die ganze denkende Welt eine lange Zeit unter ſich theilten. Jedes von denſelben hatte ſeine glänzende Seite, wodurch es ſich empfahl, aber auch ſeine Mängel und Gebrechen, welche den Eindruck ſchwächten.

Das Platoniſche Syſtem war für die Vernunft berechnet; es empfahl ſich durch ſeine Würde und Erhabenheit, welche in dem Ganzen die Vernunft anſprach. Es ſuchte das Sinnliche aus dem Ueberſinnlichen, das Endliche und Beſchränkte aus dem Unendlichen zu erklären, ohne beides zu identificiren und in Eins zu verſchmelzen. Indem es die Welt als ein von einer weiſen Intelligenz nach einem vollkommenen Ideal zweckmäßig und harmoniſch eingerichtetes Ganze, und die menſchliche Vernunft als einen mit der Gottheit verwandten Geiſt niederer Art darſtellte, gründete Plato darauf eine Moral, in welcher die höchſte Ausbildung der Vernunft im Denken und Handeln, und die Nachahmung Gottes und der Natur in Einrichtung des Lebens nach unveränderlichen Ideen und Zwecken, als das einzige des Menſchen würdige Streben aufgeſtellt wurde. Nichts verräth mehr den hohen Sinn des Syſtems als die Scheidung des Intellectuellen von dem Sinnlichen, und die Hinweiſung auf mehrere vorzüglich praktiſche Begriffe, die nicht aus der Sinnlichkeit entſprungen ſeyn können, ſondern einen höhern Urſprung haben müſſen. So wenig die Erklärung dieſes Urſprungs und die darauf gebauete Theorie von dem Zuſammenſtimmen der Vernunfterkenntniß mit der Natur begründet werden konnte, ſo war doch dieſe Idee ſelbſt, und die Hinweiſung auf ein Vermögen der Ideen ächt philoſophiſch, und verdien-

te von den folgenden Philosophen näher untersucht zu werden.

Aristoteles nahm keinen so hohen Flug, als Plato; er arbeitete mehr für den Verstand, als für die Vernunft. Begreiflichkeit und Gründlichkeit ist der Charakter, das Besondere auf das Allgemeine durch Begriffe zurückzuführen, die Natur aus Naturprincipien zu erklären, die Aufgabe, und die Erfahrungswelt die Sphäre seiner Philosophie. Alle Erkenntniß hat einen empirischen Ursprung; die Sinne liefern den Stoff, aus welchem die Vernunft durch Abziehung allgemeiner Begriffe das Wesen der Dinge erkennet. Auf diesen Grundsatz stützt sich seine ganze Philosophie. Die Welt ist in sich ein geschlossenes Ganze, unabhängig von allem, sie enthält in sich die Bedingungen aller Veränderungen durch ihre innere Form, die Ursache aller zweckmäßigen und harmonischen Bildungen. Er suchte also die Natur aus sich selbst zu erklären; aber in dem Verhältniß, als er dadurch den Verstand befriedigte, kam er in das Gedränge mit der Vernunft, welche in der Reihe des Endlichen doch keine letzte Bedingung findet, und er war genöthiget, wenigstens was den Grund der Bewegung betrifft, ein außerweltliches Wesen, eine Intelligenz anzunehmen, von welcher das oberste Glied in der Reihe der Bewegungen abhängt. Dadurch wurde aber nach der Richtung seines Geistes das außerweltliche Wesen wieder in den Kreis der Welt hinabgezogen, indem es durch seine Einwirkung den obersten Kreis des Himmels, das erste Triebrad in der Kette des Ganzen, in Bewegung setzt. Die höchste Intelligenz, als das höchste Wesen, wurde durch dieses Verfahren, als Gegenstand des Erkennens aufgeführt; aber in der Anwendung des Denkens zur Bestimmung seiner Eigenschaften, verwandelte sich aller Verstandesgebrauch in Nichts, die Vernunft erkannte jeden Begriff für zu klein, um dieses Wesen zu um-

umfassen. Auch in der Moral suchte Aristoteles das Uebersinnliche zu entfernen, in so fern er den Menschen in derselben blos aus dem Gesichtspunkt eines Naturwesens betrachtet, welches nach Glückseligkeit strebet, und dieses Ziel durch Vernunft erreichen kann und soll. Da aber der Mensch ein geselliges Wesen ist, und seiner Mitmenschen nicht entbehren kann, so kann er nur in der Gesellschaft durch vollkommene Ausbildung seiner Fähigkeiten und durch Ausübung der Tugend glückselig werden. Der höchste Grad der Glückseligkeit, wodurch der Mensch sich Gott nähert, ist aber das Vergnügen des Denkens.

Ungeachtet Epikur mit dem Aristoteles den blos empirischen Ursprung aller Erkenntniß annahm, so hatte doch sein System einen von andern ganz abweichenden Charakter. Es war ein reinerer Empirismus, der in demselben athmet. Wenn Aristoteles schon in die Natur die Wirkungen einer Intelligenz übergetragen hatte, daß sie ohne Vorstellung von Zwecken zweckmäßig wirkte, und sein Natursystem daher auch den Foderungen des Verstandes sich anschmiegte, so verbannte Epikur daraus jede Spur eines verständigen Zusammenhangs, und ließ seiner Natur nichts als blindes Wirken. Das Uebersinnliche, was andere Denker als den Grund der Natur angenommen hatten, ohne es befriedigend erklären oder beweisen zu können, erschien ihm grundlos, und nur dazu erfunden, um den Menschen in dem Genuß seiner Glückseligkeit zu stöhren. So sehr aber seine Physiologie Atheismus zur nothwendigen Folge zu haben scheint, so nöthigte ihn seine Seelenlehre, in welcher er die Seele, was das Vorstellen betrifft, ganz von der äußern Natur abhängig machte, göttliche Wesen anzunehmen, weil Vorstellungen davon in dem menschlichen Gemüthe vorkommen. Sie sind aber bloße Naturwesen, Theile der Natur, die nicht in den Gang der Natur eingreifen,

isolirte, und in ihrem Genusse ungestörte Wesen. Es gründet sich in seiner Philosophie nichts auf sie, und daher ist auch seine Moral, wie die des Aristoteles, die einzige unter den Griechen, die ganz frey von allen theologischen Ideen geblieben ist, wenn man anders mit diesem Namen eine Lehre benennen kann, welche dem Menschen, als bloßem Naturwesen, nur lehret, sich eine angenehme Existenz zu verschaffen, und alles Unangenehme aus seinem Zustande zu verbannen, welche der Vernunft keine andere Bestimmung anweiset, als Verwalterin und Leiterin der Empfindungen und Gefühle zu jenem Naturzwecke zu seyn. Kein System setzte sich übrigens eine so beschränkte und niedrige Aufgabe zur Auflösung vor, und keines befriedigет, ungeachtet der fast durchgängigen consequenten Festhaltung der empirischen Ansicht, auch in dem beschränkten Kreise die Foderungen der Vernunft. Anstatt des Blendwerks einer übersinnlichen Erkenntniß, setzte es ein anderes Blendwerk einer erträumten, auf willkührlichen Hypothesen beruhenden Einsicht in die Geheimnisse der Natur, die nichts erklärte, und um den Menschen eine vollkommene Sicherheit zu sichern, beraubte es ihn dessen, worauf seine Würde und Hoheit beruht, des Sinnes für Recht und Sittlichkeit.

Auch Zeno behauptete mit dem Aristoteles einen durchaus empirischen Ursprung aller menschlichen Erkenntnisse. Aber wie abweichend ist sein System von dem des Aristoteles und des Epikurs, ungeachtet der Uebereinstimmung in diesem Hauptpunkte? Nach seiner Ansicht war Gott und Natur ein und dasselbe, die Grundkraft, welche alle Materien durchströmet, und sie nach vernünftigen Zwecken zu einem harmonischen Ganzen verbildet. Die ganze Welt ist das Substrat der Gottheit, in welchem sie sich auf mannichfaltige Art ihre Wirksamkeit äußert: als Körperkraft, organisirende und denkende Kraft. Ein Ausfluß der letzten sind die Seelen der Menschen. Dieses

Na-

Naturſyſtem, wenn man davon abſiehet, daß es durch nichts begründet iſt, empfiehlt ſich durch die Einheit des Princips, durch den Zuſammenhang und die Verkettung der Dinge; aber der ſtrenge Determinismus, auf welchen es hinführet, ſtimmt nicht überein mit dem praktiſchen Theile ſeiner Philoſophie, in welchem er wirklich weiter ſahe, als ſeine Vorgänger. Er erkannte die Vernunft als das einzige Geſetzgebende in dem Menſchen, weil ſie göttlicher Natur iſt, obgleich nicht ganz rein, doch in ſo fern, daß ſie allein unabhängig von allem Sinnlichen, beſtimmt was gut und böſe iſt, was der Menſch ſich zum Zwecke ſetzen oder nicht ſetzen ſoll. Der Menſch ſoll nach nichts ſtreben, als mit der göttlichen und ſeiner eignen Vernunft durchgängig einſtimmig zu ſeyn, und alles andere was nicht zu dieſem Zwecke ſtimmt, als gleichgültig betrachten, und daher ohne Leidenſchaften ſeyn. Alles dieſes ſetzt abſolute Freiheit voraus, ohne welche dieſe ganze Sittenlehre keinen Sinn hat. Nun iſt aber einleuchtend, daß Zeno ſein Moralſyſtem auf einen gewiſſen Parallelismus der äußern Natur mit der innern Natur des Menſchen gründete; ſo wie in der Natur eine Intelligenz die einzige wirkende Kraft iſt, ſo iſt und ſoll auch in dem Menſchen die Vernunft das einzige Prinzip des Urtheilens und Handelns ſeyn. Auf dieſe Art aber ſtehet das Naturſyſtem mit dem Moralſyſtem in Widerſtreit. Iſt jenes wahr, ſo muß ein allgemeiner Determinismus behauptet werden; der Menſch ſtehet, ſo wie jedes andere Weſen, unter dem unmittelbaren Einfluſſe der Gottheit, ohne Freiheit, und ſein moraliſches Handeln muß wie jede Naturwirkung, aus einer Naturkraft erklärt werden, ſo wie ſein unmoraliſches Handeln dagegen wieder mit den Grundſätzen ſeiner Naturphiloſophie ſtreitet.

Dies war der allgemeine Inhalt der vier berühmteſten Syſteme dieſer Zeit. Die Aufgabe, welche ſie zu

löſen

lösen hatten, war: die letzten Gründe und Gesetze der Natur und Freiheit zu erforschen, oder die Bedingungen eines allgemeinen Systems menschlicher Erkenntnisse zu finden, und diese Erkenntnisse selbst in ein System zu bringen. Sollte diese Untersuchung gelingen, so mußte erstlich eine gründliche Untersuchung des menschlichen Erkenntnißvermögens, der verschiedenen Arten von Erkenntnissen und ihrer Gesetze und Bedingungen, zweitens eine deutliche Entwickelung des Begriffs der Philosophie, ihres Inhalts und ihrer Form vorausgehen. Aber nicht diesen natürlichen Gang konnte die philosophirende Vernunft gehen; sie konnte nur mit dem enden, womit sie hätte beginnen sollen. Nur durch die allmählige Entdeckung von Schwierigkeiten, Widersprüchen, und dem Mangel an Begründung und Haltbarkeit mußten erst Zweifel aufgeregt, und durch diese das Bedürfniß einer vollständigen Erforschung des Denk- und Erkenntnißvermögens, und einer gründlichen Propädeutik herbeigeführt werden. Aus diesem letzten Gesichtspunkte müssen die Philosophieen dieses Zeitraumes betrachtet werden. Sie enthalten mehrere schöne Entdeckungen des menschlichen Geistes, aber noch zu einseitig, zu wenig bewährt, und aus ihren letzten Gründen hergeleitet.

In allen Theile der Philosophie war zum Anfange viel geleistet. Wie wenig war aber dieses Viele zur Vollendung. Selbst das Wahre, das die denkenden Köpfe entdeckt hatten, verlor einen Theil seiner Würde und seines Einflusses, unter der Gesellschaft von Fehlern und Mängeln, welche unvermeidlich waren, unter den Widersprüchen und Contrasten, welche die verschiedenen Ansichten in den entgegengesetzten Systemen zur Folge hatten. Die Menge von Entdeckungen und Meinungen, denen die nothwendige Einheit und Zusammenstimmung fehlte, welche nur die Frucht der erschöpfenden Untersuchung ist, verblendete das Auge des Verstandes, daß es

zu-

zuletzt gar nichts zu sehen glaubte. Wir dürfen nur die einzelnen Theile der Philosophie mustern, um dieses Resultat bestätiget zu finden.

Wir wollen keine schulgerechte Definition von der Philosophie fodern; aber eine Idee mußte doch den Denkern vorschweben, ohne welche sie selbst nicht einmal hätten philosophiren können. Diese Idee aber, wie verschieden ist sie, welche den vier Systemen zu Grunde liegt.

Plato schränkt die Philosophie bloß auf das Uebersinnliche ein, sie ist die reinvernünftige Erkenntniß von dem, was absolut wahr, gut und schön ist, von dem höchsten Wesen, und dessen Verhältniß zur Welt. Von ihrem Gebiete schließt er alles Sinnliche, was Gegenstand der Erfahrung ist, aus; selbst die Mathematik, so sehr er den Werth derselben als Verstandeswissenschaft schätzt, und sie als die beste Vorbereitung zur Philosophie betrachtet, unterscheidet er noch von Philosophie. Der Rationalismus, den er gründete, beruhete auf seiner Behauptung, daß nicht die Sinne, sondern die Vernunft die Dinge, wie sie an sich sind, erkenne, und auf seiner Ansicht von den Ideen — einem schwankenden Grunde, durch welchen eben so sehr die Selbstständigkeit der Vernunft in dem Praktischen gesichert, als die Thür zu allen Schwärmereyen der Vernunft geöffnet wurde.

Aristoteles nüchterner Verstand harmonirte nicht mit dem hohen Fluge seines Lehrers in das schwärmerische Land des Uebersinnlichen, und er schränkte die Philosophie bloß auf das Feld der Erfahrung ein. Sie ist die Wissenschaft von den Gründen dessen, was ist, die keinen andern Zweck als das Wissen selbst hat. Sie bietet die Gründe dar zu dem, was die Erfahrung im Einzelnen aufstellt. Ungeachtet sie sich über die Erfahrung erhebt, welche uns nur das Einzelne, Individuelle und Zufällige bekannt macht, so entsteht sie doch nur auf dem

Bo-

Boden der Erfahrung, da aus dieser durch Abstraction das Allgemeine abgezogen wird, welches den Grund des Einzelnen enthält, und dieses alle Grundsätze des Wissens darbietet. Nach diesem Begriff sind alle mathematische, ja selbst empiricische Wissenschaften, als empirische Physik, nicht von der Philosophie ausgeschlossen. Aber Wissenschaft um des Wissens willen ist Hauptmerkmal, was den Charakter des Philosophischen enthält.

Diesem kommt Zeno's Begriff von der Philosophie am nächsten; nur erweitert er den Umfang noch weit mehr, da er alles, was sich wissen läßt, alle menschlichen und göttlichen Dinge, zum Gegenstande der Philosophie machte, dagegen aber das Merkmal, worauf Plato und Aristoteles am meisten gesehen hatten, den wissenschaftlichen Charakter, destomehr aus den Augen ließ. Zwar blieb der Philosophie der Name Wissenschaft; allein da er das Wesen der Wissenschaft mehr in der objectiven Realität als in der Form des Erkennens suchte, so wurden die Grenzen zwischen Philosophie und andern Erkenntnissen zu unbestimmt ausgedehnt. Nur zwey Punkte waren es, welche stillschweigend zum Unterscheidungsmerkmale dienten; dieß war die Untersuchung über die Realität der Erkenntniß und das höchste Gut. Der höchste Zweck der Philosophie war die Erkenntniß der Bestimmung des Menschen als vernünftiger Wesen, um vernünftig zu handeln, Bedingung derselben jene vorläufige Untersuchung der Erkenntniß, und die Erkenntniß des Universums im Zusammenhange. Dir Bestimmung des Begriffs der Philosophie beruhete also bei dem Zeno mehr auf dem Inhalte und dem Zwecke, was sie zu leisten habe, als auf der Form des Erkenntnisses.

Am wenigsten erhebt sich Epikur, der ebenfalls mit Aristoteles in Ansehung des Ursprungs der Erkenntnisse den Empirismus, und zwar noch reiner annahm, wodurch er sich aber auch noch mehr der wissenschaftlichen

Cultur entzog. Ueber den Begriff der Philosophie als Wissenschaft, über ihren Grund, Umfang und Eintheilung hat er weit weniger als andere Philosophen nachgedacht, und man kann nur aus seinen Philosophemen ihren Begriff abstrahiren. Demnach ist die Philosophie der Inbegriff derjenigen Kenntnisse, durch welche die Erreichung der Gemüthsruhe möglich ist. Da diese Gemüthsruhe theils aus Abwesenheit von unangenehmen Empfindungen, theils aus der durch Stillung der Naturbedürfnisse entstehenden Befriedigung des Menschen besteht, so würde die Philosophie vorzüglich mit der Untersuchung der empfindenden Natur des Menschen und seiner Verhältnisse zur äußern Natur sich beschäftigen müssen. Und dieses ist denn auch wirklich der Hauptinhalt der epicureischen Philosophie, nur mit der Einschränkung, daß eine wissenschaftliche erschöpfende Untersuchung weder Zweck noch Bedürfniß seines Forschens ist. Denn nicht die höhere wissenschaftliche Ansicht, sondern die Anwendung für das Leben ist das Richtmaaß, welches der Untersuchung beliebige Grenzen zu setzen erlaubt, sobald man gefunden hat, was man für sein Individuum braucht. Auf dieses Resultat beziehen sich alle andere Untersuchungen, über den empirischen Ursprung der Erkenntnisse, und über den Grund der Welt und ihre Erscheinungen, die eben so wenig wissenschaftlichen Charakter haben. Die zweite sollte das menschliche Gemüth von dem Einfluß des Aberglaubens, das heißt, von dem Einflusse der Ideen von einem moralischen Weltregierer und der Fortdauer der Seele auf die Gemüthsruhe befreyen, und die erste, diese theoretischen Voraussetzungen sowohl als die praktischen begründen.

Wir finden also in diesen Systemen zwey Grundlagen, welche von einander ganz abweichen, den Empirismus und den Rationalismus. Den letzten treffen wir bloß bey Plato an; er mußte aber bald dem Empiris-

pirismus weichen, weil er nicht befriedigend und erschöpfend begründet wurde. Der Empirismus aber ist von Aristoteles, Epikur und Zeno selbst wieder auf verschiedene Weise aufgefaßt worden, daß sie drey sehr verschiedene Systeme darauf bauen konnten. Der Rationalismus begünstigte den Hang der menschlichen Vernunft zur Speculation und zur Ueberschreitung des Feldes der Erfahrung; dagegen empfahl sich der Empirismus durch seine Natürlichkeit, durch seine Entfernung des mystischen Ursprungs mancher Bestandtheile der menschlichen Erkenntniß. Beiden lag aber der Wahn zum Grunde, daß die Natur der Dinge an sich als ein zusammenhängendes, geordnetes Ganze erforscht werden könne, in dem Rationalismus, durch die reine Erkenntniß der Vernunft, in dem Empirismus, durch die bloße Wahrnehmung der Objecte. Der Rationalismus vermittelte diese Erkenntniß durch eine vorher bestimmte Harmonie zwischen Vernunft und den Objecten, deren Formen die Ideen waren; der Empirismus durch die unmittelbare Vereinigung dieser Formen mit den Objecten, daß sie die Vernunft von diesen abstrahirte; indem man entweder voraussetzte, die Natur sey ein Analogon der Vernunft, (Aristoteles), oder, eine Intelligenz sey die allgemeine wirkende Kraft in der Natur (Zeno). In beiden Arten des Empirismus war doch immer noch etwas von dem Rationalismus des Plato vermischt; die Idee eines durch vernunftmäßige Gesetze und Zwecke bestimmten Ganzen leitete die Forschung, und führte daher um so eher wieder auf eine die Welt regierende Intelligenz zurück; diese Idee verwarf Epikur gänzlich, und stellte ein drittes System von Empirismus auf, in welchem keine Spur von vernünftigem Zusammenhange anzutreffen, sondern nur blinde Nothwendigkeit und Zufall herrschend war.

Es ist leicht einzusehen, daß, außer der allgemeinen Voraussetzung von der Erkennbarkeit der Dinge an sich,

sehr verschiedene Ansichten, Voraussetzungen und Grundsätze in diesen Systemen im Spiele waren; daß ein mannichfaltiges theoretisches und praktisches Interesse, bald rein, bald in einander verschlungen, das Ganze derselben beseelte. In diesem liegt der letzte Grund von der Ueberzeugung, welche diese Systeme bey ihren Urhebern und Anhängern hervorbrachten, nicht in der wissenschaftlichen Begründung der Sätze, von welchen sie ausgehen.

Daher stützten sich diese Systeme auch nicht auf eine vollständige, gründlich durchgeführte Untersuchung des gesammten Erkenntnißvermögens. Nur einzelne, oft zufällig gemachte und abgerissene, zuweilen erst durch das System herbeygeführte Reflexionen über einzelne Arten des Vorstellens und Erkennens sind in ihre Forschungen verwebt. Aber eben daher konnten sich diese Systeme auch nicht als gewisse ausgemachte Wahrheit geltend machen; sie wurden bezweifelt, bestritten, vergessen; obgleich der menschliche Geist, so lange noch keine bestimmte, sichere, aus dem Erkenntnißvermögen selbst abgeleitete Richtschnur, das Gültige, Subjective und Objective in dem Erkennen zu unterscheiden, aufgefunden war, auch oft wieder zu ihnen, nur in veränderter Gestalt, zurückkehrte.

Das Streben des menschlichen Geistes nach dem Absoluten, das alles übrige bedingt, ohne selbst weiter eine Bedingung vorauszusetzen, aus welchem alle Philosophie entsprungen war, hatte ihn noch nicht genöthiget, sich zuvor in sich selbst zu orientiren, um auch nur verstehen zu lernen, was das Streben nach dem Absoluten, ob und wie eine Erkenntniß desselben möglich sey. Aber gleichwohl waren, wie durch einen geheimen Zug der Natur, alle Denker darinn übereingekommen, drey große Provinzen für das philosophische Wissen, Lo-

gik, Physiologie und Ethik, festzusetzen. Plato und Aristoteles, welche zuerst die Philosophie in diese drey Theile eintheilten, machten auch die ersten scharfsinnigen, wenn gleich bei weitem nicht erschöpfenden Reflexionen über den Inhalt und Umfang, Form und Behandlung derselben. Die folgenden Denker dachten wenig oder gar nicht daran, auf diesem Wege ihrer Vorgänger fortzuschreiten, und durch einen mit fester Hand vorgezeichneten Plan dieser Wissenschaften ihr philosophisches Forschen in den gehörigen Gang zu bringen, um dem Ziele, dem philosophischem Wissen, mit glücklichen Erfolge sich nähern zu können. Sie sind daher in diesem Punkte alle mehr oder weniger Naturalisten, welche der Leitung ihres eignen Forschungsgeistes überlassen waren.

Schon Plato hatte den Inhalt der Logik ziemlich richtig bestimmt, wenn er von ihr foderte, sie müsse angeben, welche Begriffe sich verbinden oder nicht verbinden lassen, und welche nothwendig mit einander zu verbinden sind, wenn er dabei bloß den formellen Gehalt der Begriffe im Sinne gehabt hätte. Allein nach seiner Ansicht war das Denken das reine Erkenntnißvermögen, und die reinen Begriffe, Urtheile und Schlüsse von reinem objectiven Gehalt. Logik und Metaphysik floß in eins zusammen, daher er auch die letzte Dialectik nannte. In dieser Rücksicht konnte er die Grenzen der Logik, als einer Wissenschaft, die bloß die Form des Denkens zum Objecte hat, nie mit präciser Schärfe bestimmen, ungeachtet in seinen Schriften viele feine logische Untersuchungen vorkommen.

Aristoteles gelang es, erst die Logik in wissenschaftlichen Gang zu bringen. Vielleicht wäre er nicht der erste wissenschaftliche Bearbeiter der Logik geworden, wenn er nicht von dem Rationalismus des Plato abgegangen wäre. Durch seine Voraussetzung, daß auch diejenigen

Be-

Begriffe, welche Plato als von der Erfahrung unabhängig angesehen hatte, aus dieser entspringen, und die Form der Objecte enthalten, wurde er wahrscheinlich darauf geführt, eine Absonderung der Form von der Materie des Denkens vorzunehmen, und jene besonders in Untersuchung zu ziehen. Ungeachtet er kein vollständiges System der Logik geliefert hat, so ist doch die Theorie der Urtheile und der ordentlichen einfachen Schlüsse durch eine etwas weitschweifige aber gründliche Analyse erschöpft worden. Der Grundsatz des formalen Denkens, der Grundsatz des Widerspruchs, liegt derselben zum Grunde, obgleich er nicht hier, sondern in der Metaphysik ausdrücklich als erster Grundsatz des Denkens und Erkennens angegeben ist. Daher drückte er diesen formalen Grundsatz so aus, als hätte er objectiven Gehalt: kein Ding kann zugleich seyn und nicht seyn; und seine Logik bekam dadurch das Ansehen eines Organons, welches lehren sollte, aus bloßen Begriffen die Erkenntniß zu erweitern. Hierdurch hat Aristoteles allen Dogmatikern, sie mochten Empiristen, oder Rationalisten seyn, die Kunst gelehrt, in ihren Speculationen kunstgerecht zu verfahren.

Nach dem Aristoteles gewann die Logik keinen Zuwachs. Seine Bearbeitung war selbst den meisten Denkern weniger bekannt, als uns, und Epikur und Zeno fanden vielmehr nöthig, die objective Wahrheit der Erfahrung zu retten, als die Regeln des Denkens in ein künstliches System zu bringen. Da sie beide den empirischen Ursprung der Erkenntnisse annahmen, so glaubten sie aller künstlichen Logik entbehren zu können, wenn nur der Grund aller Erkenntniß außer Zweifel gesetzt sey. Diese Untersuchung, welche also gewissermaßen an die Stelle der Logik trat, hatte nur die Realität der unmittelbaren sinnlichen Erkenntniß zum Gegenstande. Denn,

wenn nur diese außer Zweifel gesetzt war, so schien es für die daraus hergeleiteten Sätze keiner besondern Begründung zu bedürfen. Alles kam darauf an, zu beweisen, daß und wie die sinnlichen Vorstellungen durch die Einwirkung der auf die Sinneswerkzeuge wirkenden Gegenstände entstehen und daß die Vorstellungen die Objecte, welche ihre Ursachen sind, auch ihrer Natur und ihrem Wesen nach unveränderlich darstellen. Epikur stellte als Grundsatz auf, daß kein Sinn trügen dürfe, wenn man sich auf die Erfahrung verlassen solle, und suchte nur die einzelnen dagegen streitenden Instanzen zu entkräften; und dann gieng sein Augenmerk darauf, aus den Atomen die Entstehung der mannichfaltigen Vorstellungen zu erklären. Dieses war nicht nur die leichteste Art, sich der schwierigen Untersuchung zu entziehen, und er hatte nicht einmal nöthig, ein besonderes Kriterium für die Wahrheit der Vorstellungen festzusetzen, weil nach seinem System alle sinnlichen Vorstellungen wahr seyn mußten; sondern auch die einzige Art, und er hätte den Streit entschieden, wenn er auf diese Art hätte entschieden werden können. Allein nicht genug, daß die Hauptsache, die objective Realität aller sinnlichen Vorstellungen dabey mehr willkürlich vorausgesetzt als erwiesen war, so mußte er auch die Realität der Atomenlehre entweder aus derselben Quelle ableiten, oder gestehen, daß er diese Untersuchung nicht erschöpft habe.

Zeno hatte sich zwar diese Sache nicht so leicht gemacht, denn er behauptete nicht, daß alle sinnliche Vorstellungen, ohne Unterschied, objectiv wahr seyen; sondern daß es auch falsche gebe; und er hatte nun die schwere Aufgabe, ein Kriterium aufzufinden, wonach die Wahrheit oder Falschheit der Vorstellungen bestimmt wer-

werden könnte. Das von ihm aufgestellte hatte den Fehler, die Bedingungen, unter welchen eine Vorstellung mit ihrem Gegenstande vollkommen übereinstimmt, zwar angegeben zu haben, aber eines neuen Kriteriums zu bedürfen, um auszumachen, wann diese Bedingungen wirklich vorhanden wären; die Auflösung wieß also wieder auf die Aufgabe zurück. Dann erstreckte es sich bloß auf die Erfahrungskenntniß, und konnte nicht auf die Vernunfterkenntnisse angewendet werden.

Diese vergeblichen Bemühungen, den Dogmatismus auf dem empirischen Wege zu begründen, waren es hauptsächlich, welche dem Skepticismus die Waffen in die Hände gaben; und sie hatten noch außerdem den Nachtheil, daß sie die Untersuchung, welche vor allem nothwendig war, die Untersuchung des Erkenntnißvermögens und ihrer Gesetze, so lange aus den Augen rückten, bis der menschliche Geist sich würde überzeugt haben, daß er sich erst selber kennen müsse, ehe er von den vorgestellten Gegenständen etwas zu wissen vorgeben könne.

Nichts reizt den menschlichen Geist mehr, als die Aussicht auf ein vollendetes System des Universums, die täuschende Hoffnung, in das Wesen der Natur einzudringen, und die Verkettungen der Dinge zu dem allumfassenden Ganzen einzusehen. Der Weg der Erfahrung, durch bedachte Beobachtungen und Versuche scheint viel zu langsam und unsicher zu diesem Ziele zu führen; die Vernunft schmeichelt sich, auf einem kürzern und vielversprechendern Wege jeder Erfahrung zuvor zu eilen, ja sie überspringen zu können.

Auf die ersten unvollständigern Versuche der Art in der erstern Periode, folgten in der zweiten vollständigere, umfassendere, mit mehr wissenschaftlicher Form ausgestattete. Noch mehr zeichneten sich diese Versuche durch das Ringen der Vernunft, die theoretischen und praktischen Kenntnisse in Einheit zu bringen, aus. Dieses Streben nach Einheit, und die Ansicht von dem Erkenntnißvermögen bestimmen den Charakter der metaphysischen Systeme.

Plato, der zuerst die übersinnliche Erkenntniß der Vernunft zu begründen suchte, und in dieser Rücksicht als der Urheber der dogmatisch-wissenschaftlichen Metaphysik zu betrachten ist, gieng von der Idee aus, daß nur das Unveränderliche, Beharrliche, Unwandelbare, Gegenstand der Erkenntniß sey; daß dieses das Reale an den Gegenständen sey, da hingegen die Art und Weise, wie das Reale durch das Medium der Sinne erscheine, das Wechselnde und Veränderliche an den realen Objecten ausmache. Daher behauptete er, daß nicht die Sinne, sondern die Vernunft die Dinge erkenne, wie sie an sich sind. Da er zuerst gewisse reine, von der Erfahrung unabhängige Erkenntnisse inne geworden war, und aus Uebereilung empirische Vernunftbegriffe nicht von den reinen unterschied, so mußte seine Speculation über Welt, Seele und Gott zugleich das Problem lößen: wie es möglich sey, daß die Vernunfterkenntniß mit der Natur der Dinge übereinstimme, und dieselbe gleichsam anticipire? Die einzige mögliche Auflösung, welche sich seinem Geiste darbot, war diese: die Dinge sind von einer Intelligenz nach Ideen geformt worden; die Form, welche mit der Materie vereinigt worden, ist das Unwandelbare und Bleiben-

bende an den Dingen, was den Gattungen und Arten zum Grunde liegt; das denkende Wesen hat durch die Vernunft jene Ideen in der Copie erhalten, und ist eben dadurch in Stand gesetzt worden, das Wesen der Dinge a priori einzusehen.

Hieraus ergiebt sich das Eigenthümliche der Platonischen Metaphysik in ihren drey Haupttheilen, als, Weltlehre, Seelenlehre, Theologie. Ihr Inhalt bestehet aus der Entwickelung dieser Vernunftideen in Verbindung mit jener eigenthümlichen Ansicht. Die Materie ist das Bestimmbare, welches durch die höchste Intelligenz bestimmt und gebildet worden. Alle Zweckmäßigkeit und Regelmäßigkeit in der Welt rührt von der weltbildenden Gottheit, das Gegentheil, worin die Quelle alles Bösen liegt, von der Materie her. Die verschiedenen Betrachtungen, welche er über diese Ideen anstellte, mußten dazu dienen, einen Menge reiner Begriffe zu entwickeln, durch welche Aristoteles Metaphysik vorgearbeitet wurde. Die Methode, welche Plato für die Metaphysik erfand, bestehet darin, daß man von dem Bedingten auf das Unbedingte aus bloßen Begriffen fortschließet, und umgekehrt aus dem Unbedingten, als letzten Bedingung, das Bedingte ableitet. Er hatte den richtigen Weg gefunden, auf welchem der menschliche Geist in das System der Natur eindringen mußte, wenn es je demselben vergönnt seyn sollte, durch Speculationen über das Uebersinnliche etwas anders als das Forschende zu finden. Allein schon die Geschichte so vieler von einander abweichender, immer auf demselben Wege wiederholter Versuche, ohne einen festen Fuß fassen zu können, muß alle Erwartungen niederschlagen.

Aristoteles durchwanderte schon denselben Weg in einer andern Richtung. Plato ließ die Objecte durch das Denken bestimmt werden; Aristoteles machte das Denken von den Objecten abhängig; was die Welt in dem System des Ersten durch die Intelligenz bekam, Regelmäßigkeit und Zweckmäßigkeit, das hatte sie in dem System des letzten schon an sich ursprünglich. Diese Verschiedenheit der Ansicht folgte aus dem entgegengesetzten Systeme des Erkennens beider Männer; natürlich mußte daher auch Inhalt und Form der Metaphysik unter Aristoteles Bearbeitung eine ganz andere Gestalt gewinnen. Wenn Plato nach dem Plane und Zwecke des Ewigen forschte, um in diesem den Aufschluß über die Natur zu finden; so wendete sich Aristoteles zu demselben Zwecke, an die Natur selbst; wo jener geendet hatte, da fing dieser seine Untersuchung wieder an. Plato ließ die Natur als Inbegriff von Naturwesen, die durch Gesetze ein regelmäßiges Ganze schließen, durch die Intelligenz werden. Aristoteles betrachtete das Naturreich als ein gegebenes Ganzes.

Die Naturwissenschaft war die Basis, auf welche Aristoteles seine Ontologie und Theologie gründete. Indem er den Begriff der Natur, daß sie dasjenige sey, was das Princip seiner Veränderungen in sich selbst enthalte, mit seiner gewohnten logischen Subtilität analysirte, entwickelte er die meisten metaphysischen Begriffe und Sätze, doch ohne sich der Vollständigkeit versichern zu können. Die Begriffe Kraft, Thätigkeit, Veränderung, Bewegung, Raum, Zeit, Unendlichkeit, diese und mehrere andere gewannen durch seine Forschungen eine größere Bestimmtheit und Deutlichkeit, wenn er sie auch nicht bis an ihren ersten Uranfang verfolgen konnte. Sie wurden durch die Untersuchung des Be-

griffs der Natur herbeygeführt, und er betrachtete sie demnach als durch äußere Objecte gegebene Begriffe, deren Exposition er dadurch zu bewähren suchte, daß er die Begriffe mit ihren Objecten zusammen hielt. In dieser Rücksicht, und weil dieses der erste Versuch einer Naturwissenschaft ist, behauptet dieses Produkt des philosophischen Geistes ein großes Interesse. Auch hat die Ansicht der Natur, als ein durch sich selbst gesetz- und zweckmäßig wirkendes Princip, schon ihr eignes Interesse; aber es läßt sich nicht erweisen, daß die Natur ein solches wirkendes Princip sey; wir betrachten die Natur so, aber wir können in der Natur kein Princip auffinden, um diese Zweckmäßigkeit zu erklären; Aristoteles aber nahm es in den Begriff der Natur auf. Die Form ist es, welche die Materie bestimmt und sie zu dem macht, was jedes Ding ist; die Form ist zugleich das Princip zweckmäßigen Wirkens — eine Hypothese, welche doch dem Forschungsgeiste einen ungemein wichtigen Gesichtspunkt darbietet, und sich schon dem Aristoteles in der Bearbeitung der Naturbeschreibung fruchtbar bewieß.

Ein specieller Theil der Naturwissenschaft ist die Seelenlehre, und die Betrachtung über den Himmel. Die Seele betrachtet Aristoteles als die lebendige Kraft eines organischen Körpers. Er hält sich weniger bei den Speculationen über das Wesen und den Ursprung dieser Kraft auf, (welche auch eben so wenig befriedigen, als alle ähnliche), als über die verschiedenen Functionen und Wirkungen derselben, worüber seine trefflichen Beobachtungen äußerst interessant sind, wenn er auch, durch den Begriff veranlaßt, den Organismus zum Theil mit als eine Wirkung der Seele betrachtet.

Der Himmel ist der unaufhörlich bewegliche Körper Gottes. Denn die Bewegung ist ohne Anfang und

Ende; diese setzt aber einen Körper voraus, welcher unaufhörlich bewegt wird, dieses ist die Himmelssphäre; und da das, was sich bewegt, eine Ursache haben muß, so ist Gott die Ursache, welche den Himmel ohne Anfang und Ende bewegt. — Hier verliert sich Aristoteles in lauter unhaltbare Hypothesen. Auf der einen Seite die Natur, welche das Princip ihres Wirkens in sich selbst hat, und auf der andern Seite Gott, der erste Beweger des Himmels, und durch denselben der ganzen Welt. Die Welt begrenzt durch den Himmel, der Himmel der Raum der Welt!

Die Metaphysik sollte die Wissenschaft des ersten unveränderlichen, den Himmel ewig bewegenden Wesens, der Gottheit, seyn; sie ist aber mehr Ontologie, als Theologie. Er suchte den Begriff eines Dinges nach den allgemeinen Prädicaten zu bestimmen; er entwickelt dabei die meisten Verstandesbegriffe, welche in der Naturwissenschaft schon vorgekommen waren, vorzüglich den der Substanz, und wendet zuletzt das alles auf das Wesen der Wesen an. Dieser erste merkwürdige Versuch einer Theologie gab dennoch, aller gemachten Zurüstungen ungeachtet, wenig Ausbeute; nicht nur ist der kosmologische Beweis des Daseyns des Urwesens, der schon in der Physik abgehandelt war, unbefriedigend, sondern auch die Entwickelung der bloß ontologischen Prädicate, welche durch Hinzugesellung des Begriffs einer Intelligenz kaum einigen Inhalt gewinnen, dürftig und mager.

Die beiden Philosophen, Plato und Aristoteles, hatten, jeder nach seiner Ansicht, die Form als das Bestimmende der Materie und der Erfahrungswelt betrachtet, und darauf die Philosophie des Uebersinnlichen gegründet; Epikur entfernte sich von dieser Ansicht völlig,

ins

indem er, dem Demokrit nachfolgend, die Form als etwas Zufälliges, die Materie also für das Bestimmende hielt. In dieser glaubte er daher den Erklärungsgrund von allem zu finden, was der Mensch zu wissen begehrt. Zu dem Ende zerlegte er die Materie in ihre einfachen Bestandtheile, Atomen, von verschiedener Figur, mit Bewegkraft versehen, und erklärte aus den zufälligen Zusammensetzungen derselben, ohne alles ordnende Princip, die Entstehung unendlicher Welten in dem unendlichem Raume, deren Zwischenräume Götter erfüllten — menschenähnliche Wesen, welche ohne alle Thätigkeit durch bloßen Genuß selig sind. Dieses weder Verstand noch Vernunft befriedigende System des Zufalls und des Materialismus stimmte mit seiner Moral und seiner Theorie des Erkennens zusammen. Nach der letzten wurde das Erkennen durch die Objecte bestimmt; die Sinne sind die einzigen Kanäle, welche uns das Daseyn und die objective Beschaffenheit der Objecte eröffnen. Der Gebrauch des Verstandes schränkt sich allein darauf ein, den Empfindungen nach zu urtheilen, und die Beimischung des Fremdartigen, nicht aus der Empfindung Entsprungenen, abzuhalten. Das Hauptvermögen der Seele ist die Empfindungskraft und willkürliche Bewegung. Die letzte leitete er von den feinsten Atomen ab, aus welchen die Seele besteht; aber für die erstere fand er in seiner Atomenlehre keinen Erklärungsgrund. Die Entfernung der Götter in die Zwischenräume der Welten, die Leugnung aller Regierung der Welt durch eine Intelligenz, vorzüglich aus den Unvollkommenheiten der ersten bewiesen, und die Verbannung des ganzen Geisterreichs, so wie die aus materialistischen Gründen abgeleitete Sterblichkeit der menschlichen Seelen, sind die Hauptpunkte, welche die Beziehung der Physik auf Epikurs Moral in das Licht setzen; sie würden zugleich den Vorwurf rechtfertigen, daß er

wider die Tendenz seines ganzen Systems der Vernunft die Befugniß eingeräumt habe, die Erkenntniß der Objecte nach ihren Bedürfnissen zu modeln, nicht der Natur der Dinge abzulernen, wenn nicht die Schwäche der Beweise für jene Lehrsätze seinem Geiste die Freyheit gelassen hätte, eben dieselben mit seinem praktischen Systeme in Einstimmung zu bringen.

Obgleich Zeno seine Naturphilosophie einerseits auf dieselben empirischen Grundsätze, wie Epikur, gründete, so war sie doch das gerade Gegentheil derselben, weil er von einer andern Ansicht ausgieng, und im Praktischen eine erhabenere und würdigere Vorstellung von der Bestimmung des Menschen hatte. Epikur hatte die Welt aus mechanischen Principien zu erklären gesucht, die Bildung und Regierung der Welt durch eine verständige Ursache geläugnet, und sich dabei vorzüglich auf die Unvollkommenheiten und die Uebel in der Welt gestützt. Diese Ueberzeugungen der gemeinen Menschenvernunft aufs neue durch philosophische Gründe zu befestigen, und dabey ein höchst einfaches, von allem Mystischen und Hyperphysischen gereinigtes System aufzustellen, war die Haupttendenz des Zeno in seiner Physiologie. Zu dem Ende nahm er nur zwei Principien, ein leidendes und wirkendes, Materie und Gott an; Gott durchdringt, als ein ätherisches, höchst feines, feuerähnliches Wesen, die ganze Masse von Materie, bildet sie nach vernünftigen Zwecken; er ist das Princip alles gesetzmäßigen Wirkens, Lebens, und Denkens in der Welt. Die Gottheit ist also ein constitutives Princip der Welt, die Welt die Wirkung, und zugleich das Subject der Gottheit; alles muß zweckmäßig in der Welt eingerichtet seyn; es kann keine Unvollkommenheit, kein Uebel in derselben geben. Die Seele ist ein Theil dieses all-

allgemeinen belebenden und denkenden Princips, dessen Grundkraft die Denkkraft ist. — Dieses System stimmt zwar dem gemeinen Menschenverstande mehr zu, als das System des blinden Ohngefährs; aber in so fern es sich über die Ueberzeugungen desselben erheben soll, hat es keine Haltung und Festigkeit; das, worauf es sich stützt, ist nicht erwiesen, und der Begriff von Gott, als einer Naturkraft, ist für die Idee zu klein.

Der Fehler des Mißlingens aller dieser speculativen Versuche war der Mangel einer gründlichen und erschöpfenden Untersuchung des Erkenntnißvermögens, vorzüglich der Vernunft, das Verkennen des Gebiets der Vernunft und des Verstandes, und die Verwechselung des Denkens und Erkennens. Daher das Widersprechende, Schwankende und Ungewisse in allen Gegenständen, welche die Wißbegierde am meisten reizen; daher der unsichere Gang in der Anlage und Ausführung einzelner Zweige der Philosophie, einzelner Systeme. Man bemerkt dabey den merkwürdigen Unterschied, daß die erstern Philosophen mehr von dem wissenschaftlichen Interesse beseelt waren, die folgenden ein größeres Interesse an den Resultaten ihrer Untersuchungen nahmen, je nachdem die theoretische und praktische Philosophie mehr in einander verschlungen, oder von einander getrennt war. Die letztere Rücksicht bekam gegen das Ende der zweiten Periode das Uebergewicht; die praktische Philosophie würde als das Einzige und Wichtigste, das der menschliche Geist erforschen kann, die vorzüglichsten Denker ausschließend beschäftiget haben, wenn die Untersuchung über die Bestimmung des Menschen noch aller theoretischer Forschungen hätte entbehren können.

Der wichtigste Gegenstand für die praktische Philosophie, welcher die griechischen Denker beschäftigte,

und entzweiete, und die verschiedenen Gebäude der praktischen Philosophie veranlaßte, war die Untersuchung des höchsten Gutes. Schon früh drang sich der Vernunft die Frage auf: was ist der Mensch, was soll er seyn, was ist seine Bestimmung? Eine Frage, welche die veredelte, aber vielseitige Natur des Menschen, die Vereinigung so mannichfacher in einander verschlungener bey- und untergeordneter Anlagen und Kräfte zu einer der schwierigsten und verwickeltesten machte. Die griechischen Philosophen versuchten ihre Auflösung durch die Untersuchung, welches unter den Seelenkräften die höchste, den Charakter der Menschheit bestimmende, und welches unter den mannichfaltigen Bestrebungen und Begehrungen der höchste und würdigste Gegenstand sey, welchem alle übrige untergeordnet seyen. Diese Untersuchung griff in die Speculationen über Gott, Welt und des Menschen Natur ein, und war das Resultat derselben. Die Würde der Vernunft, als das Gesetzgebende in dem Menschen, wurde zwar dunkel geahndet, und hatte unvermerkt Einfluß auf die theoretischen Untersuchungen; aber sie mußte doch erst durch das Nachdenken über die Bestimmung des Menschen zum deutlichern Anerkennen gebracht werden.

Auf diesem Wege fand Plato, daß die Vernunft der edelste Theil des Menschen sey, von der Gottheit gebildet, und ihr ähnlich, bestimmt, die Begierden, Bestrebungen, Thätigkeiten des Menschen nach Ideen eben so zu leiten, wie Gott das Weltall. Ihm nähert sich zunächst Zeno, welcher ebenfalls der Vernunft einen göttlichen Ursprung zuschreibt; da aber Gott die weise Naturkraft selbst ist, so war auch die Vernunft ein Theil des göttlichen Wesens. Ungeachtet Aristoteles seinem Lehrer nicht in der Speculation von der Weltbildung folgte, so gab er doch der Vernunft eine höhe-

re Abkunft, als der übrigen Seelennatur. Epikur konnte nicht diesen Gang nehmen, und sie hätte auf seine praktische Philosophie keinen Einfluß gehabt, da er nicht auf den der Menschheit eigenthümlichen Charakter, sondern nur auf das, was der Mensch mit allen empfindenden Wesen gemein hat, die erste Rücksicht nahm.

Plato, Aristoteles und Zeno unterschieden in dem Menschen das Sinnliche und Vernünftige; das letztere aber betrachteten sie als das höhere und würdigere, als das Ziel der ganzen Menschenbildung. Epikur aber setzt auf die sinnliche Natur des Menschen den größten Werth. Tugend und Glückseligkeit ist das gemeinschaftliche Resultat ihrer Forschungen über die Natur und Bestimmung des Menschen; nothwendig aber entfernen sie sich in ihren Begriffen von beiden, und ihren gegenseitigen Verhältnissen. Nach dem Plato ist Tugend die Harmonie und Eintracht aller Thätigkeiten des Menschen unter der Leitung der Vernunft, die Gottähnlichkeit, die höchste Bestimmung des Menschen, deren unmittelbare Folge die Glückseligkeit ist. Glückseligkeit ist nach Aristoteles das höhere Ziel des Menschen, welche er aber nur durch Tugend erlangen kann. Tugend ist die zur Fertigkeit gewordene Handlung der Vernunft in Mäßigung und Leitung der Neigungen und Affecten; höher als diese Function ist die Thätigkeit der Vernunft in Betrachtung und Erforschung der Wahrheit; aus beiden entspringt die niedere und höhere Art der Glückseligkeit, als natürlicher Erfolg. Nach Epikur verhalten sich Glückseligkeit und Tugend, wie Zweck und Mittel; die Tugend hat gar keinen Werth an sich, und ist nichts als kluge Wahl und Mäßigung der natürlichen Begierden, um den Menschen in den behaglichen Zustand zu versetzen, wo er sich wohl befindet, und keine Unruhe verspüret. So wie Epikur den Menschen erniedriget,

so

so erhebt ihn Zeno wieder; ihm ist Tugend und Glückseligkeit völlig identisch. Bei schärfster Scheidung der Befriedigung der Naturtriebe von der freyen Thätigkeit der Vernunft, des aus jener erfolgenden Genusses und des Erfolgs der letztern, der innern Harmonie und selbstständigen Einheit des Charakters, findet er nur Tugend, und was mit ihr zusammenhängt, des Namens eines Guts würdig, und erklärt alles übrige, wofür sich der sinnliche Mensch interessirt, für gleichgültig, jedoch mit Anerkennung eines relativen Werths, je nachdem es der Natur angemessener, oder nicht ist.

So verschieden diese Moralsysteme an sich sind, eben so abweichend sind sie in ihren Folgen und Resultaten. Besonders merkwürdig ist ihr Verhältniß zu den religiösen Ideen. Gott und Unsterblichkeit sind auf mannichfaltige Weise in das Platonische Moralsystem verschlungen; Gott als Ideal der Vernunft, Urheber der Vernunftwesen, und moralischer Richter; Unsterblichkeit als Bedingung des möglichen Fortschritts zur Vollkommenheit, welche des Menschen Bestimmung ausmacht. Ohne bestimmte Rücksicht auf diese Ideen entwickelte Aristoteles sein System praktischer Philosophie aus dem Grundtriebe der menschlichen Natur nach Glückseligkeit, und aus dem Begriff der Tugend, als Vollkommenheit; aber Epikur legte es darauf an, allen Einfluß dieser Ideen auf das Handeln zu zernichten, den Menschen als allein von sich abhängig darzustellen, und seine Beglückung, als sein einziges Ziel, auf dieses Leben einzuschränken, als ob er um so glückseliger seyn würde, je weniger er in die verborgene Zukunft hinaus sehen müßte und von höheren Wesen nichts zu fürchten und zu hoffen hätte. Die Abhängigkeit des Menschen von einer obersten Intelligenz führte Zeno wieder in sein Moralsystem ein, indem er Gott als Naturkraft und als moralischen Gesetz-

ge-

geber und Regenten darstellte, dem der Mensch ähnlich werden soll. Weil er aber diese Vollkommenheit sich mehr physisch als moralisch vorstellte, und die subjective Beschaffenheit des Menschen, als sinnliches Wesen, nicht genug in Anschlag brachte, verdunkelte sich die Idee der Unsterblichkeit, welche die Vernunft in dem reinen moralischen Bewußtseyn, als eine unumgängliche Bedingung zu immer höheren Fortschritten in der Tugend anerkennen muß.

Ungeachtet in diesen verschiedenen Systemen, das Epikuräische am meisten ausgenommen, mehrere praktische Wahrheiten von verschiedenen Seiten und Ansichten erwogen und betrachtet worden, so findet man doch kein vollständiges und wissenschaftliches System entwickelt, selbst nicht in dem eingeschränkteren Gesichtspunkte der vier Philosophen. Und dieses aus folgenden Ursachen. Es fehlte noch an einem eigenthümlichen Princip der praktischen Wissenschaften; die dahin gehörigen Begriffe, Regeln und Grundsätze wurden erst durch diese Untersuchungen zum deutlichen Bewußtseyn entwickelt, und schärfer bestimmt; ihr gemeinsamer Grund in der praktischen Vernunft mehr geahndet, als entdeckt; ihr Gebiet noch nicht aufgefunden, begründet und eingetheilt. Die Grenzen der Speculation und des praktischen Wissens liefen noch unbestimmt in einander. 2) Da das Sittengesetz in seiner Reinheit, der Grund und die Bedingung desselben in ihrem Umfange noch nicht deutlich erkannt war, so wurde die praktische Philosophie mehr als Tugend-, denn als Pflichtenlehre behandelt. Die Philosophen giengen darauf aus, den tugendhaften Charakter in seinen Aeußerungen und Verhältnissen zur Glückseligkeit des Lebens, die einzelnen Tugenden nach ihrem Begriff und Unterscheidungsmerkmalen darzustellen, überhaupt zu zeigen, wie der Tugendhafte in seinem Leben ist und wirkt, nicht aber wie er seyn soll,

weil sie sich den Tugendhaften oder den Weisen als vollendetes Ideal der Vollkommenheit dachten. 3) Aus demselben Grunde war auch die Rechtslehre und Tugendlehre noch unter einander gemischt. Ueberhaupt war der Begriff und Grund des Rechts noch ein ziemlich dunkler Gegenstand, über den kaum einige Denker die erste Morgenröthe verbreitet hatten, indem sie außer den positiven Rechten noch einen allgemeinen Grund des Rechts in dem menschlichen Gemüthe vermutheten.

Ungeachtet der menschliche Geist in diesem ganzen Zeitraume erstaunenswürdige Fortschritte gemacht, alle Theile des menschlichen Wissens bereichert, neue Forschungen auf die Bahn gebracht, und vorzüglich sich bestrebt hatte, die neu entdeckten und schon vorhandenen Kenntnisse unter einander zu verbinden, zu ordnen, und in ein Ganzes zu vereinigen, so war es ihm doch noch wenig gelungen, den sichern und ruhigen Besitz der Wissenschaft zu erringen. Dies zeigte sich nicht allein bei näherer Beleuchtung der aufgestellten Systeme, sondern auch in den vorläufigen Untersuchungen über die Möglichkeit, den objectiven Grund und die Wahrheit der Erkenntniß, deren Nothwendigkeit jeder Denker vor Aufstellung seines Systems fühlte, ohne sie auf eine befriedigende Weise erschöpfen, oder alle Zweifel und Einwürfe lösen zu können.

Noch beruheten alle Systeme zum Theil auf Voraussetzungen, die entweder grundlos oder einseitig waren, auf schwankenden Grundsätzen. Jedes machte gleichwohl Anspruch auf vollkommene Wahrheit und Gewißheit, ohne den Denkern Beistimmung abzuzwingen. Ueber die interessantesten Gegenstände waren die Behauptungen der berühmtesten Denker getheilt, abweichend, widersprechend, daß es leichter war, sie alle für grundlos zu erklären, als das Wahre aus den Widersprüchen herauszufinden.

Der

Der Weg zur Wissenschaft war einmal betreten; diesen konnte der menschliche Geist nicht wieder verlassen, aber auch nicht weiter vorwärts schreiten. Die Thätigkeit der Vernunft war einmal erwacht, und zu lebendig geworden, als daß sie so bald durch nicht geahndete Schwierigkeiten erstickt werden konnte, zumal da einzelne glückliche Versuche noch immer die Hoffnung nährten, einst noch völlig das Ziel zu erreichen. Aber auf dem einmal geebneten Wege war ein vollendetes System menschlicher Erkenntniß nicht zu erringen. Die Natur der Dinge zu erforschen, war bisher die Hauptaufgabe der Denker gewesen, und war es noch immer; nur konnte man sich nicht über den Weg vereinigen, auf welchem man zu dieser Einsicht gelangen sollte. Zwar war man darüber ziemlich einverstanden, daß es das Denkvermögen sey, welches durch Entwickelung der Begriffe sich diese Erkenntniß verschaffe; aber woher es diese Begriffe erlange, ob aus sich selbst, oder aus der Erfahrung, dies war der Streitpunkt. Dieser letzte Weg war zwar jetzt, nachdem man Platos Rationalismus verlassen hatte, der gebahntere; aber nicht weniger als drey ganz verschiedene Systeme waren schon auf diesem Weg hervorgegangen. Diese Richtung konnte nun nicht sogleich verlassen werden, bevor nicht ein neues System durch sein Aufsehen der Forschung eine andere Richtung gab, oder durch einleuchtende Gründe die Fehler des bisherigen Verfahrens aufgedeckt wurden. Dieses hätte geschehen können, wenn man den entgegengesetzten Gesichtspunkt aufgefaßt hätte, daß nicht nach den Objecten die Vorstellungen, sondern umgekehrt, nach den Vorstellungen die Objecte sich richten müssen, wenn man zu diesem Ende sich vor allen Dingen an das Erkenntnißvermögen gewendet, und die constitutiven und leitenden Gesetze desselben untersucht hätte. Dazu war aber der menschliche Geist noch nicht reif und stark genug. Da er also nicht vorwärts und

auch nicht rückwärts konnte, was war da anders zu erwarten, als daß die bisherige Uneinigkeit der Denker in offenbaren Streit ausbrechen, und die eine Parthie sich in dem Besitz des vermeinten Wissens zu behaupten suchen, die andere ihr aber denselben streitig machen werde. Dieser Kampf mußte vorzüglich die Gegenstände, welche das größte Interesse für die Vernunft hatten, und diejenige Secte der Dogmatiker treffen, welche zuletzt aufgetreten war, gegenwärtig das größte Aufsehen machte, und die Vermuthung für sich hatte, die Entdeckungen der Vorgänger benutzt, ihre Fehler verbessert, und ihr System am besten entwickelt zu haben. Dieß waren die Stoiker; ihr Kampf mit den Akademikern wird der Gegenstand des folgenden Hauptstücks seyn.

Geschich-

Geschichte der Philosophie.

Drittes Hauptstück.

Dritte Epoche.

Dogmatismus im Kampfe mit dem Skepticismus.

Digitized by Google

Geschichte der Philosophie.

Drittes Hauptstück.

Dritte Epoche.

Dogmatismus im Kampfe mit dem Skepticismus.

Von Zeno bis Antiochus.

Mit welcher Anstrengung die speculierende Vernunft gerungen habe, die vorhandenen Kenntnisse in ein vollständiges System zu bringen, und die Ueberzeugungen des gemeinen Menschenverstandes auf Principien zurück zu führen, hat die Geschichte des zweyten Zeitraums zur Genüge bewiesen. In dem Verhältnisse aber, daß sie ihren Gesichtskreis erweitert, und ihr Streben nach systematischer Vollkommenheit und wissenschaftlicher Begrün-

gründung zugenommen hatte, in demselben Grade waren auch ihre Foderungen an wissenschaftliche Strenge erweitert und erhöhet worden; jemehr die Vernunft erzielte, desto weniger wurde sie durch die gemachten Versuche befriediget. Das Mißtrauen gegen die Vernunft faßte tiefere Wurzel, die Angriffe gegen dogmatische Behauptungen wurden ernstlicher und treffender, je bestimmter der Punkt gefaßt war, auf welchem das ganze dogmatische Gebäude zu ruhen schien. Die Nachfolger des Plato in der Akademie wurden jetzt die eifrigsten Bestreiter der dogmatischen Philosophie, und die Stoiker, die berühmtesten Dogmatiker dieser Zeit, boten alle ihre Kräfte auf, sowohl jene Angriffe zu entkräften, als ihr System fester zu begründen. Keine Parthie erreichte ihren Endzweck vollkommen, keine konnte die andere vollkommen widerlegen; vielmehr siegte endlich der den Menschen angeborne Hang zur Speculation, und das natürliche Interesse des menschlichen Geistes für gewisse Wahrheiten über die Zweifelsucht.

Diese Debatten haben ihr eigenthümliches Interesse. Bei aller Uneinigkeit der Philosophen, bei aller Verschiedenheit ihrer Ansichten, hatte es bisher nicht an Streitigkeiten auf dem Gebiete der Philosophie gefehlt. Sie waren aber meistentheils von Lebenden gegen Verstorbene geführt, und sie betrafen nur einzelne Behauptungen und Ansichten, hatten nicht das Seyn, sonder Besserseyn, nicht die Möglichkeit, sondern den Wohlstand der Philosophie, zum Gegenstand. Jetzt bietet sich das neue Schauspiel dar, daß der Philosophie durch Philosophie der Besitzstand streitig gemacht, ihre Möglichkeit angefochten wird. Auch einzelne Lehren wurden angegriffen, für welches die Menschheit ein natürliches Interesse hat; nicht an sich als Ueberzeugungen der gesunden Vernunft bestritten, sondern die von Philosophen versuchten Beweise und Darstellungen in Anspruch genommen. Diese Streitigkeiten wurden

endlich mit so viel Würde und Mäßigung geführt, daß sie aus keiner andern Quelle, als aus reiner Wahrheitsliebe entsprungen seyn konnten.

Dieser Kampf ist also nicht allein an sich merkwürdig und interessant, sondern verdient auch wegen der Folgen Aufmerksamkeit. Zwar waren diese keinesweges glänzend und in die Augen fallend; es erfolgte keine plötzliche oder außerordentliche Veränderung in der Denkart und der Richtung des philosophischen Geistes. Desto wichtiger aber wurde sein Einfluß auf die späteren Zeiten. Denn der Geist des Skepticismus, welcher dem Dogmatismus Schritt vor Schritt folgte, ihn bald durch Neckereyen, bald durch ernste Untersuchungen in Schranken hielt, und zuletzt auf den wahren Grund alles Mißlingens in der Philosophie aufmerksam machte, läßt sich erst von den Akademikern an datiren. Pyrrhos und Timons Bestreitung der Dogmatiker hatte in Griechenland wenig Sensation gemacht; sie nahmen den gesunden Menschenverstand gegen leere und vergebliche Speculationen, vorzüglich der ältern Philosophen, in Schutz, und wollten, daß alles Wissen nur auf das Praktische sich beschränken solle. Ihre Erinnerungen blieben ohne Wirkung, und mußten erst durch die Skepsis der Akademiker, welche weniger bitter und dabey gründlicher und eindringender war, wieder ins Andenken zurückgerufen werden. Die letzten bestritten mündlich und schriftlich den Dogmatismus der jetzt herrschenden Schule; sie giengen in die Gründe derselben ein, und zeigten, daß sie nicht bewiesen, was sie beweisen sollten. Hierdurch wurde der Grund zur gründlichen Skepsis gelegt, welche von dieser Zeit an nie wieder ganz erlosch, in verschiedenen Formen und Gestalten immer wieder von neuem auftrat, den Forschungsgeist, wenn er abgestumpft schien, aufreizte, die übertriebenen Speculationen in Schranken hielt, und den menschlichen Geist immer in Athem erhielt.

Es war von bedeutenden Folgen für die Zukunft, daß die Akademiker gerade jetzt auftraten, als die griechische Philosophie von ihrer Höhe wieder herab zu sinken anfing, und die Römer an den Verhandlungen der griechischen Philosophen wenigstens mittelbar Antheil nahmen, und sie durch ihre Schriften auf die Nachwelt brachten. Ohne diesen Umstand wären vielleicht diese Denkmäler des philosophischen Geistes gänzlich verloren gegangen, und hätten nicht jene heilsame Wirkungen hervorbringen können Römer waren es, welche, da die griechischen Schriften dieser Periode größtentheils ein Raub der Zeit geworden sind, und die Kenntniß dieser philosophischen Verhandlungen größtentheils überliefert, und weil die lateinische Sprache mehr bekannt und ausgebreitet war, vorzüglich in dem Mittelalter, in früheren und größeren Umlauf gebracht haben.

Aber freylich sind diese Nachrichten sehr dürftig, unzusammenhängend, und lassen noch viele Lücken unausgefüllt. Wenn wir die Nachrichten des Cicero in verschiedenen seiner philosophischen Werke, des Seneka, Sextus Empirikus, Plutarchs, Diogenes, des Eusebius, Lactantius, und noch mehrere hier und da zerstreute zusammen nehmen, so geben sie doch nur eine mangelhafte Kenntniß von dem Leben und Philosophiren der Akademiker, von dem Anlaß ihrer Bestreitung der Dogmatiker, und von ihren skeptischen Angriffen selbst. Die ersten und berühmtesten Akademiker, Arcesilaus und Karneades hatten nichts geschrieben; die Schriften der folgenden, besonders des Klitomachus und Philo, welche Cicero noch benutzen konnte, sind verloren gegangen. Dazu kommt noch, daß von Männern, welche nichts behaupteten, sondern nur andere bestritten, keine solche Nachrichten wie von Dogmatikern sich geben ließen. Am besten wäre uns geholfen, wenn nur einige von den Schriften ihrer Gegner, der Stoiker, sich erhalten hätten; wir wür-

würden daraus besser, als aus allen fragmentarischen Nachrichten die Gründe und Beschaffenheit ihrer Skepsis, die Art, die Dogmatiker zu bestreiten, erkennen, und bestimmen können, wie strenge sie sich vor allem Dogmatismus zu verwahren wußten.

Die Eintheilung der Reihe akademischer Lehrer, oder der Nachfolger des Plato, bis auf den Antiochus, welcher die Reihe beschließt, in mehrere Akademien, indem man bald eine alte, mittlere, und neue Akademie, bald vier, bald fünf annahm, ist schon seit einiger Zeit als unbrauchbar verworfen worden. Ungeachtet sich nicht läugnen läßt, daß die Benennung Akademiker, die bloß von dem Orte, wo sie lehrten, hergenommen ist, viel zu unbestimmt ist, als daß sie Denker von so verschiedenem Charakter gehörig charakterisiren und von andern unterscheiden kann, so genügt doch jene ebenfalls von etwas Zufälligen hergenommene Unterscheidung eben so wenig. Wir halten uns an den unterscheidenden Charakter dieser Männer, der darinn besteht, daß sie den Dogmatismus, vorzüglich der Stoiker, bestritten, und werden in diesem selbst allein Gründe für die Abtheilung dieser Periode finden. Indem wir nehmlich die einzelnen Akademiker auftreten lassen, wie sie einzelne Stoiker bestritten, und zugleich darauf achten, wie sie die Art des Angriffs nach der Art der Vertheidigung änderten, und in dem Gebrauch der skeptischen Waffen sich mit mehr oder weniger Geschicklichkeit und Gewandtheit bedienten, zerfällt diese Periode von selbst in ihre gehörigen Abschnitte.

Unterdessen, daß die Akademiker den Dogmatismus bekämpften, waren die Nachfolger des Zeno nicht müssig, sondern suchten theils die Angriffe auf ihr System zurück zu schlagen, theils dasselbe immer mehr auszubilden und zu vervollkommnen. Auch diese Versuche, ob sie gleich zur Begründung der Philosophie als Wissenschaft wenig beitrugen, verdienen doch unsere Aufmerk-

sam-

samkeit, in so fern sie von dem Bestreben der Vernunft, ein vollständiges, mit sich harmonierendes System von Erkenntnissen aufzustellen, zeugen. Auch waren diese Bemühungen für einzelne Theile der Philosophie, für einzelne Wahrheiten nicht unfruchtbar; vorzüglich erhielt die Moral und Religionstheorie manche Erweiterung und Aufklärung; bei allen vergeblichen Versuchen, sie auf theoretische Prinzipien zu gründen, erhielt sich die Ueberzeugung von ihrer Wahrheit; von manchen Speculationen kam man zurück, oder erkannte ihre Richtigkeit.

Aus den im zwölften Abschnitte des zweyten Hauptstücks angegebenen Gründen, ist es schon einleuchtend gemacht worden, daß auch dieser Theil der Geschichte nur fragmentarisch abgehandelt werden kann. Von allen Schriften der Stoiker aus dieser Periode hat sich keine einzige erhalten; einzelne zerstreut vorkommende Bruchstücke, die Nachrichten bei späteren Schriftstellern von dem Leben und den Philosophemen derselben sind die Quellen, aus denen wir die Kenntniß von der Ausbildung und Veränderungen des Stoicismus schöpfen müssen. Indessen wird vielleicht die nähere Zusammenstellung der Akademiker und Stoiker, die gewöhnlich vernachläßiget worden, so sehr auch die Natur der Sache selbst darauf führen mußte, den Mangel der geschichtlichen Quellen zum Theil ersetzen, und wenigstens den kleinen Vorrath von Materialien auf bessere Art benutzen lehren.

Erster Abschnitt.

Arcesilaus.

Arcesilaus stammte aus Pitane, einer Stadt in Aetolien, wo er in der 116 Olympiade geboren wurde.

Be-

Besitzer von einem ansehnlichen Vermögen, legte er sich auf die Studien, welche zur Bildung edeler griechischer Jünglinge erfodert wurden, auf Beredsamkeit und Dichtkunst, und erwarb sich außer dem noch Kenntnisse in der Mathematik [1]). Mit diesen Vorbereitungskenntnissen kam er nach Athen, wo er sich nach dem Willen seines ältern Bruders, welcher sein Vormund war, in der Beredtsamkeit üben sollte. Allein er fühlte sich mächtiger zur Philosophie hingezogen. Er hörte zu Athen verschiedene Lehrer, zuerst den Theophrast, dann den Polemo, zugleich mit dem Crantor und dem Zeno, dem Stifter der Stoa. [2]) Ob er, wie Diogenes und Numenius bei dem Eusebius berichten, auch den Megariker Diodor und den Pyrrho gehört habe, ist noch nicht so ausgemacht [3]). Was den Diodorus betrifft, so gründet sich diese Annahme auf einen Vers des Ariston, worinn nicht behauptet wird, daß Arcesilaus Diodors Schüler gewesen sey, sondern nur, daß er sich eben solcher dialektischer Künste bedient habe, als Diodorus. Ist aber auch dieses Factum gegründet, so muß man doch aus einem von Stobäus angeführten Gedanken des Arcesilaus

1) Diogenes Laert. IV. §. 28, 38.

2) Cicero Academicar. Quaest. I. c. 9. de finib. V. c. 31. Euseb. Praeparat. Evangelica. XIV. c. 5. Diogen. Laert. IV. §. 29. Diogenes nennt aber irrig den Crantor anstatt des Polemon, als Lehrer des Arcesilaus.

3) Diogen. Laert. IV. §. 33. Αλλα και τον Πυρρωνα κατα τινας εζηλωκει, και της διαλεκτικης ειχετο και των Ερετρικων ἡπτετο λογων· ὁθεν και ελεγετο επ' αυτου ὑπ' Αριςωνος.

Προσθε Πλατων, οπισθε δε Πυρρων, μεσσος Διοδωρος. Eusebius Praeparat. Evangel. XIV. c. 5.

laus schließen, daß er diese dialektische Kunst nicht sehr geachtet habe. Er rieth nehmlich seinen Schülern, die Dialektik zu fliehen, weil sie den Verstand nicht aufhelle, sondern verwirre; die Dialektiker seyen denen ähnlich, welche in dem Würfelspiel sich zu ihrem eigenen Vergnügen täuschen ließen [4]). Eben das gilt auch von der Aussage des Diogenes und Numenius, die aus einer Quelle scheint geflossen zu seyn. Der erste drückt sich problematischer aus, als der andere, und seine Worte lassen eine andere Deutung zu. Der letztere behauptet zwar gerade zu, daß Arcesilaus den Pyrrho gehört habe; allein da er keinen Gewährsmann anführt, so gründete sich seine Behauptung wahrscheinlich nur darauf, daß einige skeptische Schriftsteller den Arcesilaus einen Pyrrhonier nennen — vielleicht in demselben Sinne, wie es Sextus thut [5]). Es ist gar nicht unmöglich, daß Arcesilaus, ohne fremde Anleitung, denselben Weg betrat, als Pyrrho. Seine Bildung, seine gelehrten Kenntnisse, die persönliche Bekanntschaft mehrerer von einander abweichender Denker, wozu die Stadt, wo Arcesilaus lebte, noch mehr Gelegenheit darbot, als Elis; alles dieß, in Verbindung mit dem damaligen Zustande der Philosophie, konnte noch weit mehr Mißtrauen gegen die Speculationen einflößen, als dieses der Fall beym Pyrrho war. Und so wie dieser, als ein zweiter Sokrates, gegen die leeren Speculationen eiferte, weil ihm sein inneres Bewußtseyn sagte, daß der Mensch zur Tugend, nicht zum Speculiren bestimmt sey, so fand Arcesilaus in den Schriften der ältern Philosophen, vorzüglich des Plato, genug Veranlassung zu der Denkart, welche, wenn auch nicht aus dem praktischen, doch selbst dem

4) Stobaeus Serm. CXII.

5) Sextus Empiric. Pyrrhon. Hypotyp. I. §. 132.

dem wissenschaftlichen Interesse sich den Anmaßungen der Dogmatiker entgegensetzt.

Uebrigens verband Arcesilaus mit großen Kenntnissen eine sehr liberale und humane Denkungsart. Bei seinen Streitigkeiten setzte er nie die Achtung aus den Augen, welche jeder Gelehrte auch von seinen Gegnern erwarten darf. Bei allem Uebergewicht, welches ihm Scharfsinn, Witz und Satyre darbot, mißbrauchte er es doch nie zu Angriffen auf die Persönlichkeit seiner Gegner. Er war ohne Stolz, Anmaßung, und frey von aller pedantischer Prahlerey. Fremdes Verdienst kannte er gerne an, nicht nur an Verstorbenen sondern auch an Lebenden. Ueberhaupt war sein Charakter und sein Leben so musterhaft, daß Cleanth bekannte, sein Leben sey ein Beweis für die Moralität, welche er durch seine Lehren umstoße [6]). Ein so ehrenvolles Zeugniß muß die Vorwürfe der Wollust, Knabenliebe und Trunkenheit, mit welchen Ariston, der Chier, und Hieronymus aus Rhodus, seinen Charakter verdunkelten, sehr verdächtig machen [7]).

Nach dem Tode des Krates, hatte ein gewisser Sosikrates die Lehrstelle in der Akademie übernommen. Als dieser einsahe, daß ihm Arcesilaus an Talent und Geschicklichkeit weit überlegen war, so trat er diesem freywillig dieselbe ab, welche Arcesilaus bis an seinen Tod mit vielem Ruhme und Beyfalle begleitete [8]). Es ist merkwürdig, daß Arcesilaus eine neue Lehrmethode einführte, welche darinn bestand, daß er nie ein System,

6) Diogen. Laert. VII. §. 171. *Ειποντος δε τινος, Αρκεσιλαον μη ποιειν τα δεοντα· παυσαι, εφη, και μη ψεγε, ει γαρ και λογῳ το καθηκον αναιρει, τοις γ' ουν εργοις αυτο τιθει.*

7) Diogen. Laert. IV. §. 40.

8) Diogen. Laert. IV. §. 32, 39.

stem, oder Behauptungen, welche ihm wahr schienen, vortrug, sondern seine Schüler mußten einen beliebigen Satz vortragen, über welchen nun zwischen dem Lehrer und Schüler disputirt wurde [9]). Cicero deutet zwar an, daß Arcesilaus damit nichts anders habe thun wollen, als die sokratische Lehrmethode, die in Vergessenheit gekommen war, wieder einzuführen. Allein wenn auch Sokrates Verfahrungsart mit den Sophisten eine Veranlassung war, so war sie doch gewiß nicht die einzige oder hauptsächliche, und wir können uns nicht überzeugen, daß Arcesilaus gerade die Sokratische Methode wieder herstellen wollte.

Die Wahl dieser Methode scheint mit Arcesilas Art zu philosophiren in dem genauesten Zusammenhange zu stehen, und ein Resultat seiner Ueberzeugung gewesen zu seyn, daß man für und gegen alles disputiren, die Gründe für und gegen eine Behauptung von allen Seiten erwägen müsse, um zu der festen Ueberzeugung zu kommen, daß man nichts wisse [10]). In dieser Absicht nun mag Arcesilaus jene Methode gewählt haben, um seine Schüler zur Skepsis, zur Lossagung von allem dogmatischen

9) Cicero de finib. bonor. II. c. 1. Is (Socrates) enim percontando atque interrogando elicere solebat eorum opiniones, quibuscum disserebat, ut ad ea, quae ii respondissent, si quid videretur, diceret. Qui mos, cum a posterioribus non esset retentus, Arcesilas eum revocavit, instituitque, ut ii, qui se audire vellent, non de se quaererent, sed ipsi dicerent, quid sentirent; qui cum dixissent, ille contra; sed qui audiebant, quoad poterant, defendebant sententiam suam. Diogenes Laert. IV. §. 28.

10) Cicero Academicar. Quaestion. l. I, c. 12.

schen Dünkel anzuführen; natürlich wurde dadurch die Akademie eine Schule zur Bildung des Scharfsinns, worinn sich auch die meisten akademischen Philosophen auszeichneten.

Diese skeptische Methode zu philosophiren ist das Merkwürdigste, was wir von Arcesilas wissen. Die nächste Veranlassung gab Zeno, der Stifter der Stoa. Beide, Schüler eines und desselben Lehrers, zeichneten sich unter ihren Mitschülern auf eine vortheilhafte Art aus. Die Verschiedenheit ihrer Denkungsart aber hinderte ihre Harmonie und Eintracht. Zeno faßte sehr bald den Plan, eine neue Schule zu stiften, und verhehlte dabey nicht, daß er das Lehrsystem der alten Akademie, wie es von den Nachfolgern des Plato gelehrt worden, einer Verbesserung und Berichtigung für bedürftig halte. Wahrscheinlich setzte er, wie es jungen Männern in solchen Fällen zu gehen pflegt, einen zu hohen Werth auf seine Entdeckungen, und sprach in zu starken Ausdrücken davon, mit Herabwürdigung aller derer, die nicht seiner Ueberzeugung waren. Dieses reizte den Arcesilaus, einen so sanften und humanen Mann, der Scharfsinn und Belesenheit genug besaß, die Schwäche aller bisherigen Systeme einzusehen, und in dem neuen ebenfalls Mängel entdeckte, welche mit den großen Erwartungen, unter welchen es angekündigt wurde, in Widerspruch standen [11]). Dazu kam noch der Um-

11) Cicero Academ. Quaestion. I. I. c. 12. Cum Zenone, ut accepimus, Arcesilas sibi omne certamen instituit, non pertinacia, aut studio vincendi, ut mihi quidem videtur, sed earum rerum obscuritate, quae ad confessionem ignorationis adduxerant Socratem et veluti amantes Socratem, Democritum, Anaxagoram, Empedoclem, omnes pene veteres. c. 9. IV. c. 6.

Umstand, daß Zeno den Plato in mehreren Punkten heftig tadelte, und zuweilen nicht mit Würde behandelte, Arcesilas aber ein großer Verehrer des Plato war [12]).

Hieraus läßt sich nun ganz ungezwungen die Entstehung der skeptischen Philosophie des Arcesilaus erklären. Da er durch jene Gründe einmal bestimmt war, gegen Zeno zu streiten, und dieser sein System auf den Grundsatz der Erkenntniß, als einer durch äußere Objecte durchgängig bestimmten Vorstellung (die φαντασια καταληπτικη) stützte, wodurch er ein allgemeines Kriterium für die objective Wahrheit glaubte gefunden zu haben, so mußte Arcesilas vorzüglich auf diesen Punkt seinen Hauptangriff richten, er mußte zeigen, daß jener Grundsatz kein hinreichendes Merkmal für die objective Realität der Erkenntniß enthalte. Hierbei blieb er aber nicht stehen, sondern suchte überhaupt zu zeigen, daß es durchaus kein sicheres Merkmal für die Erkenntniß gebe, und sich daher nichts wissen lasse. Die Methode, welche er dabei anwendete, daß er nicht aus eignen Principien dieses bewies, sondern nur fremde Behauptungen der Art widerlegte, und in Ansehung der Ungewißheit aller menschlichen Erkenntniß sich auf ältere Denker, vorzüglich auf Parmenides, Heraklit, Demokrit, Sokrates und Plato berief, führt uns zugleich auf die Spur des Weges, wie er zu diesem skeptischen Raisonnement gelangte [13]). Die Bestreitung eines Systems führte ihn wei-

12) Eusebius Praeparat. Evangel. XIV. c. 6. Diogenes Laert. VII. §. 32. Εωκει δη θαυμαζειν και Πλατωνα, και τα βιβλια εκεκτητο αυτου.

13) Plutarchus adversus Coloten pag. 1121. Ὁ δε Αρκεσιλαος τοσουτον απεδει, του καινοτομιας τινα δοξαν αγαπαν, και ὑποποιεισθαι των πα-

weiter zu einem allgemeinen Skepticismus, worinn ihn die beyläufig vorgetragenen Zweifel über die Gewißheit der menschlichen Erkenntniß, wie er sie bei den genannten Denkern neben ihren dogmatischen Behauptungen fand, bestärkten; und er fand bei weiterem Forschen, daß sich **die speculativen Behauptungen aufheben, indem für die entgegengesetzten gleich starke Gründe gesagt worden, und sich sagen lassen.** Er zog daraus das Resultat: **es läßt sich nichts wissen, nichts mit Gewißheit behaupten.**

Man hat noch gezweifelt, ob es Arcesilas Ernst mit seinem Skepticismus gewesen; einige behaupten, es sey nur Maske gewesen, hinter welcher er seinen Dogmatismus versteckt habe. Ein gewisser Diocles aus Gnidus gab vor, er habe dieses aus Furcht vor den Klopffechtereyen des Theodorus, Bion und ihrer Schüler gethan, gegen welche er sich nicht stark genug glaubte, seine Behauptungen zu verfechten [14]. Es wäre überflüßig, eine solche lächerliche Meynung zu widerlegen. Etwas mehr Schein hat eine andere, als wenn Arcesilas nach seiner innern Ueberzeugung ein treuer Anhänger des Platonismus gewesen sey, und nur die Skepsis gebraucht habe, um entweder die Platonischen Lehrsätze nicht zu ge-

παλαιων, ὡςε εγκαλειν τους τοτε σοφιςας, ὁτι προστριβεται Σωκρατει καὶ Πλατωνι και Παρμενιδῃ και Ἡρακλειτῳ τα περι της εποχης δογματα και της ακαταληψιας, ουδεν δεομενος, αλλα οἱον αναγωγην καὶ βεβαιωσιν αὐτων εις ανδρας ἐνδοξους ποιουμενος, Cicero Academ. Quaestion. I. c. 12.

14) Eusebius Praeparatio Evangelic. XIV. c. 6.

mein und zu verächtlich zu machen, oder die Jünglinge zu prüfen, ob sie Fähigkeiten für die Platonische Lehre hätten, oder nicht, und ihren Kopf von vorgefaßten Meinungen zu reinigen [15]). Allein die zweite Meinung ist nicht wahrscheinlicher, als die erste des Diocles. Die dritte beruhet, wie Sextus selbst sagt [16]), nur auf dem Ansehen gewisser nicht genannter Schriftsteller, welche vorzüglich einen von Ariston parodirten Vers des Homers zum Beweise ihrer Vermuthung anführten [16 b])
Es bedarf aber bloß einer flüchtigen Ansicht, um einzusehen,

15) Augustinus contra Academ. III. c. 17. Arcesilaum, cum Zenonis doctrinam Platonicae oppositam latius spargi sentiret, prudenter Academiae placita dissimulasse, ne Platonis mysteria publicata, et vulgi notitiae prostituta vilescerent. Indeque instituisse, dedocere potius male doctos, quam docere, quos dociles non arbitraretur.

16) Sextus Empiricus Pyrrhon. Hypotypos. I, §. 234. Ει δε δει και τοις περι αυτου λεγομενοις πιςευειν, φασιν, ότι κατα μεν το προχειρον Πυῤῥωνειος εφαινετο ειναι, κατα δε την αληθειαν δογματικος ην. και επει των έταιρων αποπειραν ελαμβανε δια της απορηματικης, ει αφυως εχουσι προς την αναληψιν των Πλατωνικων δογματων, δοξαι αυτον απορητικον ειναι· τοις μεν τοιγε ευφυεσι των έταιρων τα Πλατωνος παρεγχειρειν.

16b) Sextus Empiric. loc. cit. ενθεν και τον Αριςωνα ειπειν περι αυτου.

Προσθε Πλατων, οπιθεν Πυῤῥων, μεσσος Διοδωρος

δια το προσχρησθαι τη διαλεκτικη τη κατα τον Διοδωρον· ειναι δε αντικρυς Πλατωνικον.

sehen, daß dieser Vers nicht den Sinn haben könne, den man daraus folgert, und man könnte auf die Art mit noch mehr Schein folgern, daß Arcesilas ein zweiter Diodor gewesen sey. Es kann, nach einer gesunden Auslegung, nicht mehr darin liegen, als daß Arcesilas mit den Philosophemen der genannten Männer bekannt war, und sich derselben, vorzüglich der Dialektik des Diodors bei seinen philosophischen Raisonnements bediente. Dieß ist auch die Ansicht des Numenius [17]).

Eine solche Maschinerie streitet übrigens mit dem geraden und offenen Charakter des Arcesilas, mit seinem Scharfsinn und seiner Beredtsamkeit, wodurch es ihm leicht möglich gewesen wäre, das System des Plato, wenn er von demselben überzeugt war, gegen alle Neckereyen und die subtilsten Angriffe zu vertheidigen. Wir müssen also nach allen diesen Gründen annehmen, daß Arcesilas wirklich, nicht bloß zum Scheine, die Unmöglichkeit des apodiktischen Wissens behauptete, und daher auch die Zurückhaltung alles apodiktischen Urtheils für etwas Gutes erklärte [18]).

Wir müssen jetzt das skeptische Räsonnement des Arcesilas gegen den Zeno und dann gegen den Dogmatismus überhaupt näher betrachten. Zeno glaubte, durch seinen Grundsatz der Erkenntniß, oder durch die *Φαντασια καταληπτικη* der Wissenschaft einen wesentlichen Dienst geleistet zu haben, in so fern er ein bestimmtes Merkmal von der objectiven Wahrheit der Erkenntnisse enthalten sollte. Eine Vorstellung, sagte er, ist dann wahr und ein Erkenntniß, wenn sie durch ein wirkliches Object bestimmt,

17) Eusebius Praeparat. Evangelica XIV. c. 6.

18) Sextus Empiric. Pyrrhon. Hypotyp. I. §. 233. *Ὡςε και αγαθον μεν ειναι αυτην λεγειν την εποχην· κακον δε την συγκαταθεσιν.*

stimmt, und so durchgängig nach der Beschaffenheit des Objects gebildet ist, daß sie in dieser Vollständigkeit nicht von einem andern Objecte herrühren könnte. Arcesilas gab zu, daß dieses letzte Merkmal nothwendig sey, um sich von der Wahrheit der Erkenntniß zu überzeugen; denn man könne weder etwas als wahr noch als falsch erkennen, wenn das Wahre von der Art wäre, daß es auch falsch seyn könnte [19]); aber er läugnete, daß es Vorstellungen gebe, welche nicht auch von einem andern Objecte, als worauf sie bezogen werden, in ihrer ganzen Individualität herrühren könnten, oder, mit andern Worten, daß es ein sicheres Merkmal gebe, an welchem man erkennen könne, daß eine bestimmte Vorstellung von diesem und keinem andern Objecte herrühre, und demselben entspreche [20]). Die Gründe, womit er dieses zu beweisen suchte, hat kein Schriftsteller, selbst Sextus nicht, der Erwägung werth geachtet [21]); aber aus dem, was Sextus sonst anführet, darf man vermuthen, daß Arcesilas, wie andere Akademiker, die Stoiker aus objectiven Gründen zu widerlegen suchte, daß keine Vorstellung ein solches deutliches Gepräge ihres Objects enthält, daß man aus der Vorstellung auch das Object er-

19) Cicero Academicar. Quaest. II. c. 24. Neque enim falsum percipi posse, neque verum, si esset tale, quale vel falsum.

20) Cicero Academicar. Quaestion. II. c. 24. Incubuit autem in eas disputationes, ut doceret, nullum tale esse visum a vero, ut non eiusdem modi etiam a falso posset esse.

21) Sextus Empiric. adversus Mathematic. VII. §. 154. Δευτερον, ὁτι ουδεμια τοιαυτη αληθης Φαντασια ἑυρισκεται, οἱα ουκ αν γενοιτο ψευδης, ὡς δια πολλων και ποικιλων παριςαται.

erkennen, und von andern unterscheiden könne. Sie beruften sich auf die Wahrnehmung ähnlicher Objecte, z. B. zweier Eyer einer und derselben Art, wo aus der Vorstellung nicht erhellet, welchem Objecte sie angehört. Wenn der Gesichtssinn keine solche vollkommen entsprechende Vorstellungen liefere, so könne man sie noch weniger von andern Sinnen erwarten. Daß jener Sinn aber keine solche Erkenntniß gewähre, bewiesen sie durch mehrere Instanzen. Es ist Thatsache, daß die Farbe eines Menschen durch die verschiedene Jahrszeiten, Thätigkeiten, körperliche Beschaffenheit, Alter, Umstände, Krankheiten, Gesundheitszustand, Schlaf und Wachen verändert werde; gleichwohl können wir die einzelnen Modificationen, welche diese Umstände auf die Farbe hervorbringen, nicht wahrnehmen. Eben dasselbe gilt auch von der Figur und Gestalt. Das Ebene und Glatte wird als uneben und rauh vorgestellt an Gemälden; das Viereckigte als Rund, an den Thürmen, welche in einer Entfernung gesehen werden; das Ruhende als sich bewegend, wenn man auf dem Schiffe fährt. Das Ruder erscheint ausserhalb dem Wasser gerade, innerhalb desselben, wie gebrochen. Es läßt sich hier nicht die Vorstellung unterscheiden, welche den Gegenstand vollkommen darstellt, wie er ist, von derjenigen, welche demselben nicht entspricht. Es giebt daher keine solche Vorstellung, welche zum Kriterium der Wahrheit und Falschheit dienen könnte, dergleichen die Φαντασια καταληπτικη seyn soll [22]).

22) Sextus Empiricus advers. Mathematic, VII. §. 408. seq. Αλλα γαρ ἀυτη μεν ἡ απαραλλαξια των τε καταληπτικων και των ακαταληπτων Φαντασιων, κατα το εναργες και εντονον ιδιωμα παριςαται· ουδεν δε ἡττον δεικνυται τοις απο της Ακαδημιας, και ἡ κατα χαρακτηρα και ἡ κατα τυπον.

Zeno behauptete, daß der Weise allein, nichts meine, sondern alles was er sich vorstelle, wisse. Arcesilas gab das erste zu, läugnete aber das zweyte [23]). Er zeigte, daß die φαντασια καταληπτικη, als das Mittelglied zwischen dem Wissen und Meinen nichts als ein leerer Name sey. Denn in so fern sie bei den Thoren Meinung, bei den Weisen Wissenschaft ist, bleibt kein anderer reeller Unterschied übrig, als der bloße Name. Auch hat die Ueberzeugung, welche einer solchen Vorstellung beigelegt wird, keinen Grund. Die Ueberzeugung gründet sich nicht auf das unmittelbare Vorstellen, sondern auf Urtheile, und solche Vorstellungen, wie Zeno annahm, durch welche man die Objecte selbst begreift, giebt es nicht. Es ist also unmöglich, sich von dem objectiven Seyn durch Vorstellungen zu überzeugen, weil keine Vorstellung ein Kriterium von dem, was objectiv wahr, oder falsch ist, enthält. Daraus folgt also, daß auch der Weise nichts wissen kann, und über das objective Seyn alles entscheidende Urtheil zurückhalten muß [24]).

Wenn

πον. §. 412. ειπερ ουν ἡ ὁρασις καταλαμβανεται τι χρωμα, φασιν οἱ εξ Ακαδημιας, και το του ανθρωπου καταληψεται· ου καταλαμβανεται δε τουτο· ουδ᾽ αλλο τοινυν καταληψεται χρωμα — ὡςε το μεν οὑτως αυτο ποικιλλεσθαι, γινωςκειν ἡμας· το δε τι εςι το κατ᾽ αληθειαν αγνοειν — daß solche Instanzen von den Akademikern den Stoikern entgegengesetzt wurden, erhellet auch aus Cicero Academ. Quaest. II, c. 6. Neque vero hoc loco expectandum est, dum de remo inflexo aut de collo columbae respondeam.

23) Cicero Academicar. Quaest. II, c. 24.

24) Sextus Empiricus advers. Mathem. VI.

Wenn nun sogar nicht der Weise, der vollkommenste Mensch in der Idee Anspruch auf Wissen machen kann, so kann sich noch weniger ein wirkliches Individuum von Mensch dessen rühmen. Sein Räsonnement mußte ihn nothwendig weiter, als auf die bloße Bestreitung des stoischen Systems führen. Denn er schloß ganz richtig, daß **wenn es kein sicheres Kriterium gebe, um das, was in den Vorstellungen subjectiv und objectiv ist, zu unterscheiden, so könne man sich nicht überzeugen, etwas erkannt zu haben; es lasse sich aber eben so wenig mit Gründen beweisen, daß man nichts wisse**, sondern alles sey für den Menschen in Dunkelheit gehüllt, worinn er nichts unterscheiden, nichts mit Gewißheit begreifen könne [25].

VI. §. 153. seq. Αὐτη γαρ, ἡν φασι καταληψιν και καταληπτικην φαντασιαν, συγκαταθεσις, ητοι εν σοφῳ η εν φαυλῳ γινεται· αλλ' εαν τε εν σοφῳ γενηται, επιςημη εςιν· εαν τε εν φαυλῳ, δοξα. και ουδεν αλλο παρα ταυτα, η μονον ονομα μετειληπται· ειπερ τε ἡ καταληψις καταληπτικης φαντασιας συγκαταθεσις εςιν, ανυπαρκτος εςι. πρωτον μεν ὁτι ἡ συγκαταθεσις ου προς φαντασιαν γινεται, αλλα προς λογον· των γαρ αξιωματων εισιν αἱ συγκαταθεσεις.

25) **Cicero Academ. Quaestion. I. c. 12.** Itaque Arcesilas negabat esse quidquam, quod sciri posset, ne illud quidem ipsum, quod Socrates sibi reliquisset. Sic omnia latere censebant (censebat) in occulto, neque esse quicquam, quod cerni aut intelligi possit.

So paradox es scheint, daß Arcesilas selbst **die Unerkennbarkeit der Objecte** von seinem Zweifel nicht ausschließt, weil er dadurch den Schein veranlaßt, als disputire er gegen die Dogmatiker ohne Gründe: so wahr ist doch sein Räsonnement, wenn man es aus dem richtigen Gesichtspunct betrachtet. Der Dogmatiker schloß von dem Vorstellen auf das objective Seyn, ohne es sich verhehlen zu können, daß nicht alle Vorstellungen objectiven Gehalt haben. Es galt also vorzüglich das Kriterium, durch welches man das Subjective von dem Objectiven in den Vorstellungen unterscheiden könne. Dieses konnte, ehe noch das Erkenntnißvermögen selbst kritisch untersucht war, nur aus dem Verhältniß der Vorstellung zum Objecte hergenommen seyn. Nun kam aber Arcesilas, und zeigte, daß sich auf diesem Wege kein solches Kriterium finden lasse; daraus folgte also, **daß sich weder in Ansehung des Wissens noch des Nichtwissens, in Ansehung der Objecte etwas ausmachen lasse.** Hierzu bedurfte er keines eigenen Princips, indem er bloß dogmatische Sätze widerlegte, und daraus logisch richtige Folgerungen ableitete. Hätte er behauptet, es sey apodiktisch zu erweisen, daß sich nichts erkennen lasse, so wäre er weiter gegangen, und hätte etwas dogmatisch behauptet, was er aus Grundsätzen deduciren müssen.

Dieser Skepticismus beziehet sich aber nur auf das objective Seyn der Objecte, nicht auf das Denken an sich. Wir finden zum wenigsten nicht, daß er die logische Wahrheit und die Richtigkeit der Gesetze des Denkens bestritten habe; vielmehr gab er zu, daß Sätze und ihre Verbindung für vernünftige Wesen Ueberzeugung hervorbringen können [26]). Er konnte und mußte zugeben,

26) **Sextus Empiricus** adverſ. Mathe-
ma..

ben, daß das Denken gewissen Regeln unterworfen ist, daß aber von dem Denken auf die objective Realität des Gedachten geschlossen werden könne, dieses konnte er mit Recht bezweifeln. Daher hielt er sich, was das praktische Interesse des Menschen betrifft, an die Vernunft, als den obersten Gerichtshof für die subjective Ueberzeugung [27]).

In diesem Sinne nun muß man es verstehen, wenn er alle Behauptungen der Dogmatiker bestritt; wenn er zeigte, daß jeder Behauptung eine andere von gleicher Stärke entgegengesetzt werden könne [28]); wenn er es für unvernünftig erklärte, ehe ein sicheres Kriterium der objectiven Wahrheit gefunden worden, ohne hinreichende Gründe etwas für erkannt und ausgemacht anzunehmen [29]). Er behauptete daher, daß man seine Beistimmung und entscheidendes Urtheil über alles zurückhalten (επεχειν) müsse, daß es gut und vernünftig sey, in jedem einzelnen Falle nichts dogmatisch zu behaup-

mat. VII. §. 154. Ὁτι ἡ συγκαταθεσις ου προς φαντασιαν γινεται, ἀλλα προς λογον· τῶν γαρ αξιωματων εισιν αἱ συγκαταθεσεις.

27) Sextus Empiric. Pyrrhon Hypotyp. I. §. 232. Ουτε γαρ περι ὑπαρξεως η ανυπαρξιας τινος αποφαινομενος εὑρισκεται, ετε κατα πιςιν η απιςιαν προκρινειν τι ἑτερου ἑτερον, αλλα περι παντων επεχει.

28) Cicero Academicar. Quaest. I. c. 12. Huic rationi quod erat consentaneum, faciebat, ut contra omnium sententias dies jam plerosque deduceret, ut cum in eadem re paria contrariis in partibus momenta rationum invenirentur, facilius ab utraque parte assensio sustineretur.

29) Cicero Academicar. Quaestion. I. c. 12.

haupten; dieses sey das letzte Resultat aller Untersuchungen [30]).

Wahrscheinlich war dem Arcesilaus gegen diesen Skepticismus der Einwurf gemacht worden, daß durch denselben Tugend und Sittlichkeit, und überhaupt jeder vernünftige Lebensplan unmöglich gemacht werde; denn auch die spätern Stoiker setzten dieses Räsonnement dem Skepticismus entgegen [31]). Allein Arcesilas, der schon durch sein ganzes Leben seine Achtung gegen Moralität bewies, ließ sich durch diese Einwendung nicht abschrecken, sondern zeigte, daß der Skeptiker, wenn er auch alles dogmatisch bezweifelt, doch in seiner Vernunft eine sichere Richtschnur für das Leben finde. Die Vernunftangemessenheit ist das Princip, nach welchem man das Begehren und Verabscheuen, und überhaupt alle Handlungen des Lebens einrichten muß. Die Vernunft bestimmt das Rechthandeln, welches darinn besteht, daß man von seinem Handeln einen vernünftigen Grund angeben kann. Und hiervon hängt

12. Quibus de caussis nihil oportere neque profiteri neque affirmare quemquam, neque assensione approbare cohibereque semper et ab omni lapsu continere temeritatem, quae tum esset insignis, cum aut falsa aut incognita res approbaretur; neque hoc quidquam esse turpius, quam cognitioni et perceptioni assensionem approbationemque praecurrere.

30) Sextus Empiric. Pyrrhon. Hypotypos. I. §. 232, 233. Και τελος μεν ειναι, την εποχην, ᾗ συνεισερχεσθαι την αταραξιαν ἡμεις εφασκομεν· λεγει δε και αγαθα μεν ειναι τας κατα μερος εποχας, κακα δε, τας κατα μερος συγκαταθεσεις.

31) Cicero Academ. Quaest. II. c. 8.

hängt auch die Glückseligkeit ab [32]). Diese Antwort stimmt mit den Resultaten, welche Plato und Zeno aufgestellt hatten, in dem Wesentlichen vollkommen überein.

Dieses ist das erste merkwürdige Beyspiel von der Entzweiung der Vernunft mit sich selbst, welches die aufmerksamste Untersuchung aller gründlichen Denker hätte auffodern müssen, um auf die Spur zu kommen, warum der strengste Skepticismus, wenn er auch alle dogmatische Behauptungen anfechte, doch die Ueberzeugungen von der moralischen Verpflichtung nicht anzutasten wage, und sie als gültige Wahrheiten anerkenne, auch wenn er nicht ihren Grund entdecken konnte. Eine solche Untersuchung hätte zuletzt auf die Anerkennung des Unterschiedes zwischen theoretischer und praktischer Vernunft führen müssen. Aber dahin kam es noch nicht. Arcesilaus und die folgenden Skeptiker begnügten sich, die eingebildeten falschen Stützen der Moral umzustoßen, ohne in dem Wesen der Vernunft, unabhängig von allen Blendwerken speculativer Erkenntnisse die einzig möglichen Principien der Moral und Religion aufzusuchen. Und hierinn liegt mit eine von den Hauptursachen, warum der Skepticismus bei den gelungensten Angriffen dennoch nie den Dogmatismus selbst ganz besiegen konnte. Die innere Stimme des Gewissens, welche so vernehm-

32) Sextus Empiric. advers. Mathemat. VII. §. 158. Ὁ περι παντων επεχων κανονιει τας αἱρεσεις και φυγας και κοινως τας πραξεις τῳ ευλογῳ· κατα τουτο δε προσεχομενος το κριτηριον κατορθωσει· την μεν γαρ ευδαιμονιαν περιγινεσθαι δια της φρονησεως· την δε φρονησιν κινεισθαι εν τοις κατορθωμασι· το δε κατορθωμα ειναι, ὅπερ πραχθεν ευλογον εχει την απολογιαν· ὁ προσεχομενος ουν τῳ ευλογῳ, κατορθωσει και ευδαιμονησει.

nehmlich sprach, und die Ueberzeugung von Pflicht, welche auch die Aufopferung der liebsten Neigungen unausweislich foderte, machte Anspruch auf gewisse Erkenntniß, und widerstrebte allen Beweisen des Skepticismus, daß es keine absolute Erkenntniß gebe [33]).

Arcesilaus bekleidete sein Lehramt in der Akademie bis an seinen Tod mit vielem Beyfalle und Ruhm, ungeachtet mehrere von seinen Schülern zum Epikur übergingen. In schriftstellerischen Arbeiten versuchte er sich nie, ungeachtet er, wie es scheint, große Anlage dazu hatte. Er starb im 75 Jahre seines Alters, in der 134 Olympiade [34]). Seine nächsten Nachfolger, Lacydes, Evander, und Egesinus [35]) kamen ihm an Scharfsinn im Denken und Ansehen nicht bey, und die Geschichte hat daher nichts Merkwürdiges von ihnen zu berichten.

33) Cicero Academicar. Quaestion. II. c. 8.

34) Diogen. Laert. IV. §. 32, 43, 44.

35) Cicero Academicar. Quaestion. II, cap. 6.

Zweiter Abschnitt.

Aristo Chius und Herillus.

Zeno und seine Schüler waren über das skeptische Räsonnement des Arcesilas nicht wenig betreten; sie sahen das Fundament ihres Lehrgebäudes erschüttert, und wußten nicht, mit welchen Waffen sie den Angriff zurückschla-

schlagen sollten [1]). Aber bei dem allen konnten sie sich auch nicht für widerlegt halten, ein dunkles Gefühl sprach für die Beziehung der Vorstellungen auf äußere Objecte, welche ihrer Theorie des Vorstellens entsprach, und die Wahrheiten von Tugend und Pflicht erhielten die Voraussetzung von der Möglichkeit einer gewissen philosophischen Erkenntniß gegen die vorgebrachten Zweifel in ihrer Stärke. Sie boten daher alles auf, um theils ihrem Lehrgebäude noch mehr innere und äußere Vollkommenheit zu geben, worinn es den Angriffen der Zweifler weniger bloß gestellt wäre, theils die wirklich gemachten Angriffe zu entkräften. Diese Bemühung gelang aber nicht immer, und nicht selten bereiteten sie den Skeptikern neue Waffen zum Angriff, wenn sie es am wenigsten vermutheten; selbst ihre Uneinigkeit unter einander bot den spätern Bestreitern des Dogmatismus den reichlichsten Stoff zum Angriff dar.

Wir wollen in diesem Abschnitte zuerst von zwey Schülern des Zeno sprechen, welche gewöhnlich von den übrigen Stoikern selbst als Abtrünnige betrachtet werden, obgleich der eine und berühmtere das Wesentliche des Stoicismus, nur von allem Speculativen gereinigter, vortrug.

Aristo von Chius, der von jeher das Unglück hatte, mit Aristo von Ceos, einem Peripatetiker, verwechselt zu werden [2]), mißfiel seinem Lehrer Zenon, we-

1) Eusebius Praeparat. Evangel. XIV. c. 6. Οἱ Στωικοι δε ὑπηκοον εκπεπλεγμενοι· ἡ μουσα γαρ αυτοις ουδε τοτε ην Φιλολογος ουδε εργατις χαριτων, ὑφ' ὡν ὁ Αρκεσιλαος, τα μεν περικρουων, τα δε ὑποτεμνων, αλλα δ' ὑποσκελιζων, κατεγλωττιζετο αυτους και πιθανος ην.

2) Diese Verwechselung hatte die Folge, daß die Alten nicht mehr genau unterscheiden konnten, welche Schriften diesem Stoi-

wegen seines muntern und lebhaften Geistes, welche ihm nicht erlaubte, sich mit der Sparsamkeit in Worten auszudrücken, welche Zeno liebte [3]), vielleicht auch wegen seines Hanges zur Wollust, welche selbst seine eignen Schüler in seinem männlichen Alter an ihm rügten [4]). Diese Unzufriedenheit, die genauere Bekanntschaft mit dem Akademiker Polemon, und seine abweichende Ueberzeugung in einigen Lehrpunkten veranlaßten ihn, den Zeno zu verlassen, und zum Polemo überzutreten. Aber bald stiftete er eine eigne Schule, welche jedoch nicht lange nach seinem Tode dauerte [5]).

Die Nachrichten über diesen Mann und seine Lehrsätze bei den alten Schriftstellern, sind sehr fragmentarisch und ver-

Stoker, und welche dem Peripatetiker angehörten. Panätius und Sosikrates behaupteten, daß von allen Schriften, welche Diogenes anführt, nur die Briefe wirklich diesen Aristo, die übrigen jenen Peripatetiker zum Verfasser haben. Diogen. Laert. VII. §. 163. Auffallend ist es, daß, nachdem durch die Bemerkungen mehrerer Gelehrten diese Verwechselung gerügt worden, Hr. Buhle in seinem Lehrbuche der Geschichte der Philosophie 3 Th. S. 265. aus Uebereilung diesen Stoiker von Chios mit dem Aristus, dem Akademiker, von neuem verwechselt hat.

3) Diogenes Laert. VII. §. 18.

4) Athenaeus VII. 6.

5) Diogenes Laert. VII. §. 161. Cicero Tuscul. Quaest. V. c. 30. Hae sunt sententiae, quae stabilitatis aliquid habeant; nam Aristonis, Pyrrhonis, Herilli, nonnullorumque aliorum evanuerunt. De Legib. I. c. 13. Sive etiam Aristonis difficilem atque arduam, sed iam tamen fractam et convictam sectam secuti sunt. Strabo I.

verwirrt; auch selbst Cicero spricht zuweilen in einem sehr vornehmen Tone gegen ihn [6]), obgleich das Wenige, was er von ihm anführet, einen hellen philosophischen Blick verräth, daher man bedauren muß, daß unsere Kenntniß von seinen Philosophemen so unvollkommen ist. Man hält ihn gewöhnlich für einen Gegner des Arcesilaus. Was diesen Punkt betrifft, so gründet sich diese Behauptung auf eine einzige Stelle des Diogenes [7]), welche sehr verworren ist. Es befremdet, daß Ariston noch als Schüler des Zeno von einem seiner Mitschülerdurch einen Spaß von der Unwahrheit einer Zenonischen Behauptung überzeugt wird, welche Rolle eher einem Akademiker zukommt, als einem Stoiker. Das Geschichtchen mit dem zwitterartigen Ochsen beweiset nur so viel, daß Ariston Arcesilaus Einwürfe gegen die Gewißheit der Erkenntniß gerne widerlegen wollte, aber nicht konnte. So viel kann man doch aus diesen unbedeutenden Angaben lernen, daß Ariston nur in seiner Jugend, als er noch in Zenos Schule war, Anstoß an dem Skepticismus des Arcesilas nahm. In seinen spätern Jahren scheint er sich demselben wieder sehr genähert

6) Cicero de Offic. I. c. 2. Quoniam Aristonis, Pyrrhonis, Herilli iampridem explosa sententia est.

7) Diogen. Laert. VII. §. 162. Μαλιϛα δε προσειχε Στωικῳ δογματι, τῳ τον σοφον αδοξαϛον ειναι· προς ὁ Περσαιος εναντιουμενος, διδυμων αδελφων τον ἑτερον εποιησιν αυτῳ παρακαταθηκην δουναι, ἐπειτα τον ἑτερον απολαβειν, και οὑτως απορουμενον διηλεγξεν. απετεινετο δε προς Αρκεσιλαον· ὁτε θεασαμενος ταυρον τερατωδη μητραν εχοντα οι μοι εφη, δεδοται Αρκεσιλαῳ επιχειρημα κατα της εναργειας.

hert zu haben, so daß er von der dogmatischen Philosophie nur die Moral, als die einzig mögliche Wissenschaft beibehielt, die übrigen Theile als ausser den Grenzen des Wissens gelegen, aufgab.

Interessant ist daher seine Grenzbestimmung der Philosophie, und der Grundriß des Moralsystems. In dem letztern folgt er seinem Lehrer Zeno, doch nicht ohne Spuren des Selbstdenkens dabei zu geben; in jener scheint er die Resultate des skeptischen Räsonnements des Arcesilaus benutzt zu haben.

Des Menschen Bestimmung, behauptete er, ist Tugend, und die Wissenschaft, welche sich damit beschäftiget, den Menschen dazu anzuführen, ist die Philosophie. Was sich nicht auf diese höchste Angelegenheit des Menschen beziehet, ist theils unnütz, theils kein Gegenstand des Erkennens. Unnütz ist daher die Dialektik, denn sie trägt nichts zur Besserung des Lebens bei, ja sie ist noch überdem schädlich. Die Physik aber (oder Metaphysik) liegt außer den Grenzen des Erkennens, und sie hat keinen praktischen Nutzen. [8]) Dieses Urtheil über beide Wissenschaften versinnlichte er durch verschiedene Beispiele, indem er z. B. die Dialektik mit dem Gewebe der Spinnen, welches zwar sehr künstlich, aber zu nichts zu gebrauchen sey, oder mit dem Gassenkoth verglich, welcher

zu

8) Stobaeus Serm. LXXVIII. Αριςων εφη των ζητουμενων παρα τοις φιλοσοφοις, τα μεν ειναι προς ἡμας, τα τε μη προς ἡμας, τα δ' ὑπερ ἡμας· προς ἡμας μεν τα ηθικα· μη προς ἡμας δε τα διαλεκτικα· μη γαρ συμβαλλεςθαι προς επανορθωσιν βιου· ὑπερ ἡμας δε τα φυσικα· αδυνατα γαρ εγνωςθαι, και ουτε παρεχειν χρειαν. Sextus Empiricus advers. Mathemat. VII. §. 12. Diogen. Laert. VII. §. 160. Cicero Academ. Quaestion. II. c. 39. Seneca Epistol. 89.

zu nichts nütze, aber doch die Einhergehenden besprütze [9]).

Von seiner Denkungsart über metaphysische Gegenstände findet sich noch ein Bruchstück bei dem Cicero, aus welchem erhellet, daß ihm die speculativen Behauptungen des Zeno nicht einleuchteten. Ohne den Glauben an das Daseyn einer Gottheit in Zweifel zu ziehen, fand er es doch widersinnig, Prädicate auf dieses Wesen anzuwenden, welche aus der Erfahrungswelt genommen sind. Es schien ihm daher ungereimt, von einer Gestalt der Gottheit zu sprechen, oder ihr, wie einem Menschen, Sinne beizulegen; überhaupt hielt er es für zweifelhaft, ob Gott ein beseeltes Wesen sey, oder nicht [10]).

Die Philosophie ist also, nach Ariston, bloß auf einen Theil, die Ethik, beschränkt. Er verstehet darunter die allgemeine Tugendlehre, welche festsetzt, worinn das höchste Gut bestehet, worauf der Mensch sein einziges Bestreben richten soll; mit einem Worte, die Lehre von der allgemeinen Menschenbildung. Die Anwendung dieser Grundsätze auf besondere Verhältnisse und Stände des Menschen, oder die specielle Pflichtenlehre, schließt er von dem Inbegriff dieser Wissenschaft aus, und überläßt sie den Erziehern [11]).

O 2 Die-

9) Diogen. Laert. VII. §. 161. Stobaeus Sermon. LXXX.

10) Cicero de natura deor. I. c. 14. Cuius discipuli Aristonis non minus magno in errore sententia est; qui neque formam dei intelligi posse censeat, neque in diis sensum esse dicat, dubitetque omnino, deus animans, necne sit.

11) Seneca Epistola 89. Moralem quoque, quam solum reliquerat, circumcidit. Nam eum lo-

Diese von dem Gewöhnlichen abweichende Ansicht beruhete auf drey Gründen, welche beweisen, daß Ariston über diesen Gegenstand etwas einseitig, aber scharfsinnig nachgedacht hatte. Die specielle Pflichtenlehre, sagt er, gehört nicht zur Philosophie, weil sie überflüßig ist, weil sie nicht vollständig bearbeitet werden kann, und endlich, weil sie keine sichern bestimmten Regeln erlaubt. — Sie ist überflüßig. Denn wer die allgemeinen Grundsätze der Philosophie, welche das höchste Gut bestimmen, richtig gefaßt und inne hat; der kann sich selbst Regeln für alle besondere Fälle geben. Wer sich einmal einen allgemeinen vernünftigen Lebensplan gebildet hat, wie er überhaupt rechtschaffen leben soll, der bedarf keiner besondern Vorschriften, wie er sich gegen seine Gattin und Kinder zu verhalten hat; denn diese sind in den allgemeinen Grundsätzen schon enthalten. Jene besondern Regeln sind viel zu leicht, sie dringen nicht in das Gemüth ein; nur jene allgemeinen bilden den Charakter [12]). Ferner können diese speciellen Regeln nicht die innern Hindernisse des Rechtverhaltens, die Irrthümer und bösen Neigungen, wegräumen. So lange dieses aber nicht geschehen ist, helfen alle besondern Vorschriften

locum, qui monitiones continet, sustulit et paedagogi esse dixit, non philosophi; tanquam quicquam aliud sit sapiens, quam humani generis paedagogus. Verglichen Epist. 94.

12) Seneca Epistola 94. Sed Aristo Stoicus e contrario hanc partem levem existimat, et quae non descendat in pectus usque. At illam non habentem praecepta plurimum ait proficere, ipsaque decreta philosophiae constitutionem esse summi boni, quam qui bene intellexit et didicit, quid in quaque re faciendum sit, sibi ipse praecipit.

ten nichts; ist aber der menschliche Geist wirklich aufgeklärt über seine Bestimmung, so sind jene überflüßig.

Alle moralischen Vergehungen haben eine doppelte Quelle; sie entstehen entweder daher, weil das Gemüth von falschen Vorurtheilen eingenommen ist, oder doch einen Hang zum Irrigen hat, und sich daher leicht von dem falschen Schein verführen läßt. In dem ersten Falle muß das Gemüth von dem krankhaften Zustande befreyet, im zweyten gegen die Neigung zum Bösen durch bessere Vorstellungen gestärkt werden. Dieses leisten nur die allgemeinen Grundsätze der Philosophie. Sind endlich die speciellen Regeln an sich klar und einleuchtend, so bedürfen sie keiner Einschärfung; sind sie dunkel und zweifelhaft, so finden sie kein Gehör, und müssen erst bewiesen werden; das, wodurch man sie beweißt, ist an sich gültiger, wirksamer, und daher für sich zureichend. So mußt du dich gegen einen Freund, einen Bürger verhalten Warum? fragt man. Weil es gerecht ist. Alles dieses lehret also schon die Lehre von der Gerechtigkeit; sie giebt mir die Ueberzeugung von der Billigkeit, die einen Werth an sich selbst hat, deren Triebfeder weder Furcht noch Belohnung seyn kann; daß niemand gerecht ist, dem an dieser Tugend etwas anderes, als sie selbst wohlgefällt. Hat sich dieselbe Ueberzeugung fest eingewurzelt, so bedarf es keiner besonderen Regeln weiter [13]). — Sie kann nicht vollständig bearbeitet werden. Wenn Regeln für Eheleute nöthig sind, so müssen dergleichen auch für alle mögliche Fäl-

13) Seneca Epistola 94. Duo sunt, propter quae delinquimus. Aut inest animo pravis opinionibus malitia contracta; aut etiam, si non est falsis occupatus, ad falsa proclivis est, et cito specie, quo non oportet trahente, corrumpitur. Itaque debemus aut curare mentem aegram et vitiis liberare, aut vacantem quidem, sed ad peiora pronam praeoccupare. Utrumque decreta philosophiae faciunt.

Fälle, welche dabey statt finden können, gegeben werden. Ob einer eine Jungfrau oder eine Wittwe, eine Reiche oder Arme geheyrathet hat, ob die Gattin fruchtbar oder unfruchtbar, jung oder alt, rechte Mutter oder Stiefmutter ist, alle diese und unzählige andere Fälle müßten hier unterschieden, und darauf die Regeln bezogen werden. Es ist aber unmöglich, alle gedenkbaren Fälle zu umfassen [14]. — Daraus folgt nun auch, daß diese Regeln nicht gewiß und bestimmt seyn können, sie erfordern zu große Weitläuftigkeit, und haben nicht für alle Menschen Verbindlichkeit. Die Lehren der Philosophie, oder die Weisheitslehre, müssen kurz, bestimmt, und allgemein gültig seyn [15]. Es erhellet aus diesem Räsonnement, daß Ariston die Moral nicht nach dem Schulbegriff aus dem bloß wissenschaftlichen Gesichtspunkte, sondern als Wissenschaft für die Welt, oder Lebensheit, im Auge hatte [16].

In

14) Seneca Epistola 94. Praeterea si praecepta singulis damus, incomprehensibile opus est. — Omnes species complecti non possumus.

15) Seneca Epistola 94. Leges autem philosophiae breves sunt et omnia alligant. Adiice nunc, quod sapientis praecepta finita esse debent et certa; si qua finiri non possunt, extra sapientiam sunt. Sapientia rerum terminos novit. Ergo ista pars praeceptiva submovenda est; quia quod paucis promittit, praestare omnibus non potest. Sapientia autem omnes tenet. — Haec ab Aristone dicuntur.

16) Als einen solchen praktischen Philosophen, der nicht die Wissenschaft, sondern die Anwendung derselben zur Bildung der Menschheit sich zum Hauptzwecke macht, stellt ihn auch die Anekdote des Plutarchs maxime

cum

In der Moral nun folgte Ariston in der Hauptsache dem Zeno. Tugend war ihm der einzige und höchste Zweck eines vernünftigen Wesens; Tugend ist das einzige Gut, welches vernünftige Wesen wünschenswerth finden sollen, und Laster, das einzige Böse, das sie zu vermeiden haben [17]). Diesen Begriff des höchsten Gutes hielt er noch weit strenger fest, und darinn wich er von dem Zeno ab. Er hielt es für Inconsequenz, daß Zeno, nachdem er die Gegenstände des Begehrens von dem einzigen Guten und Bösen ausgeschlossen, und in eine andere Ordnung der Dinge verwiesen hatte, dennoch wieder einen Unterschied in demselben, eine gewisse Rangordnung nach ihrer Naturangemessenheit festsetzte. Denn wenn man dem, was weder gut noch böse sey, doch einen in der Natur gegründeten Unterschied in Ansehung des Werths zuschreibe, so sey es unvermeidlich, daß man das Bessere und Vorzüglichere unter die Güter rechne, und es bleibe keine reelle, sondern nur eine Verschiedenheit in den Worten übrig. Sein Hauptgrund gegen Zeno aber beruhete darauf.

Wenn man von dem, was wirklich gut und böse ist, oder von Tugend und Laster absiehet, so bleibt nichts übrig, von dem man sagen könne, daß ihm die N einen Vorzug vor dem andern gegeben habe; sondern daß eines vor dem andern zuweilen vorzüglicher ist, beruhet nur auf gewissen zufälligen Beschaffenheiten und Um-

cum principibus philosopho disputandum esse p. 776. dar.

17) Cicero Academicar. Quaest. II. c. 42. Hos si contemnimus, etiam abiectos putamus illos certe minus despicere debemus, Aristonem, qui cum Zenonis fuisset auditor, re probavit illa, quae ille verbis: nihil esse bonum, nisi virtutem, ne-

Umständen, welche nicht von dem Menschen abhängen. Wenn z. B. alle, die gesund sind, zum Dienste eines Tyrannen gezwungen wären, und darum ihr Leben einbüßen müßten, hingegen Krankheit von dieser Nothwendigkeit befreyete, so würde in diesen Umständen der Weise nicht Gesundheit, sondern Krankheit vorziehen [18].

Hieraus zog Aristo das Resultat: **die Bestimmung des Menschen ist einzig und allein nach**

neque malum, nisi quod virtuti esset contrarium.

18) **Sextus Empiricus** advers. Mathematic. XI. § 64. Μη ειναι δε προηγμενον αδιαφορον την ὑγιειαν και παν το κατ᾽ αυτην παραπλησιον, εφησεν Αριςων ὁ Χιος. ισον γαρ εςι το προηγμενον αυτην λεγειν αδιαφορον, τῳ αγαθον αξιουν και σχεδον ονοματι διαφερον. καθολου γαρ τα μεταξυ αρετης και κακιας αδιαφορα μη εχειν μηδεμιαν παραλλαγην· μηδε τινα μεν ειναι φυσει προηγμενα, τινα δε αποπροηγμενα, αλλα παρα τας διαφορους των καιρων περιςασεις. μητε τα λεγομενα προηχθαι παντως γινεσθαι προηγμενα· μητε τα λεγομενα αποπροηχθαι, κατ᾽ αναγκην ὑπαρχειν αποπροηγμενα· εαν γ᾽ ουν δεῃ τους μεν ὑγιαινοντας ὑπηρετειν τῳ τυραννῳ, και δια τουτο αναιρεισθαι, τους δε νοσουντας απολυομενους της ὑπηρεσιας συναπολυεσθαι και της αναιρεσεως· ἑλοιτ᾽ αν μαλλον ὁ σοφος το νοσειν κατα τουτον τον καιρον, η το ὑγιαινειν. Και ταυτῃ ουτε ἡ ὑγιεια προηγμενον εςι παντως, ουτε ἡ νοσος αποπροηγμενον — οὑτω και τοις μεταξυ αρετης και κακιας πραγμασιν ου φυσικη τις γινεται ἑτερων παρ᾽ ἑτερα προκρισις, κατα περιςασιν δε μαλλον. **Cicero** de finib. bonor. IV. c. 25. **Academic.** Quaest. II. c. 42.

nach Tugend zu streben, und das Laster abzulegen; alles übrige weder für gut noch böse zu halten, keinen Unterschied in dieser Rücksicht unter den Dingen zu machen, sondern sich gleichgültig gegen sie zu verhalten [19]). Diese Gleichgültigkeit gegen alles, was dem Menschen als empfindendem Wesen nicht gleichgültig seyn kann, gegen Schmerz und Vergnügen, muß nur aus dem moralischen Gesichtspunkte betrachtet werden, wenn man diesem Denker nicht die Ungereimtheit aufbürden will, daß er geläugnet habe, was kein Mensch bei gesundem Verstande läugnen kann. Er konnte vernünftiger Weise nichts anders damit sagen wollen, als was Zeno und die übrigen Stoiker unter ihrer Apathie verstehen, wobey sie ebenfalls sehr gut den physischen und moralischen Charakter des Menschen unterscheiden. So wie diese nicht läugneten, daß der Mensch als sinnliches Wesen gegen Schmerz und Vergnügen, und was auf seinen physischen Zustand Einfluß hat, nicht gleichgültig seyn kann, ob er gleich als moralisches Wesen keine Rücksicht darauf nehmen darf, weil es keinen Einfluß auf die Glückseligkeit eines moralischen Wesens hat [20]), so wollte auch Aristo diesen Unterschied nicht auf-

19) Diogen. Laert. VII. §. 160. Αρισων ὁ Χιος ὁ Φαλανθος, επικαλουμενος Σειρην, τελος εφησεν ειναι το αδιαφορως εχοντα ζῃν προς τι μεταξυ αρετης και κακιας, μηδε ἡντινουν εν αυτοις παραλλαγην απολειποντα αλλ' επισης επι παντων εχοντα. Cicero Academicar. Quaest. II. c. 42. Huic summum bonum est, in his rebus neutram in partem moveri; quae αδιαφορια ab ipso dicitur. De finib. II. c. 13. Tuscul. Quaest. V. c. 11.

20) Stobaeus Eclog. Ethic. Vol. II. p. 144. Man vergleiche oben S. 84. 85.

aufheben, sondern verfolgte die letztere moralische Ansicht nur noch strenger und consequenter. Wenn Tugend das einzige Gute, das Gegentheil das einzige Böse ist, so sind in dieser Rücksicht alle übrigen Dinge einander völlig gleich, (daß sie nehmlich weder gut noch böse sind) und es kommt nichts darauf an, ob sie vorhanden sind oder nicht. Man wird durch ihren Besitz weder glückselig, noch durch den Mangel desselben unglückselig. Man kann auf sie, in Hinsicht auf Glückseligkeit, gar keine Rechnung machen, da es bloß von zufälligen Umständen abhängt, ob sie zuträglich oder nicht sind [21]). Es war und konnte also nicht seine Meinung seyn, zu behaupten, daß von dieser Ansicht weggesehen, zwischen dem Zustande eines Gesunden und Kranken, eines Reichen und Armen u. s. w. kein Unterschied sey, wie sie mehrere Schriftsteller, vorzüglich Cicero, darstellen [22]).

Wir können also das Räsonnement in den Gedanken zusammen fassen: der Weise setzt seine Glückseligkeit in die Tugend, in Rücksicht alles übrigen beobachtet er völligen Gleichmuth, weder Besitz, noch Mangel aller andern Dinge hat irgend einen Einfluß auf seine Zufriedenheit. Aristo erläutert dieß durch ein Gleichniß. Der Weise, sagt er, ist einem guten Schauspieler ähnlich, welcher die Rolle, die er bekommt, es mag die des Agamemnon oder Thersites seyn, die eine wie die andere, gut

21) Cicero de Legib. I. c. 21. Quia ſi, ut Ariſto Chius dixit, ſolum bonum eſſe, quod honeſtum eſſet, malumque, quod turpe, ceteras res omnes plane pares, ac ne minimum quidem, utrum adeſſent an abeſſent, intereſſe.

22) Cicero de finib. c. 13. Quae cum Ariſtoni et Pyrrhoni omnino viſa ſunt pro nihilo ut inter optime valere et graviſſime aegrotare nihil pror-

gut spielet [23]). Das heißt, der Weise muß sich in die Verhältnisse und Lagen, in die er versetzt wird, fügen; in welcher Lage er aber sich befindet, muß er tugendhaft seyn.

Diese Lehre des Ariston, welche nichts als consequenter Stoicismus ist, haben ältere und neuere Schriftsteller nicht selten entweder nicht verstanden, oder verunstaltet. Gewöhnlich stellen sie diese so dar, daß sie die Folgerung zum Hauptsatze machen, wenn sie sagen: Ariston habe die Adiophorie, die Gleichgültigkeit gegen alle äußere Dinge geradezu als den letzten Zweck, als Bestimmung des Menschen betrachtet, ohne einzusehen, daß diese Gleichgültigkeit von moralischer Art, und eine Folgerung aus dem Satze: die Tugend ist das einzige Gut des

prorsus dicerent interesse: recte iam pridem contra eos desitum est disputari. Er widerspricht sich aber selbst, man sehe de Finib. IV. c. 16. (Anmerk. 24.)

23) Diogenes Laert. VII. §. 160. *Ειναι γαρ ὁμοιον τῳ αγαθῳ ὑποκριτῃ τον σοφον, ὁς, αν τε Θερσιτου, αν δε Αγαμεμνονας προσωπον αναλαβῃ, ἑκατερον ὑποκρινεται προσηκοντως.* Man vergleiche Cicero de Finib. IV. cap. 25. Eben so drückt sich Epiktet aus Enchiridion c. 17. *Μεμνησο, ὁτι ὑποκριτης ει δραματος, οἱου αν θελῃ ὁ διδασκαλος: αν βραχυ, βραχεος· αν μακρον, μακρου· αν πτωχον ὑποκρινεσθαι σε θελῃ, ἱνα και τουτον ευφυως ὑποκρινῃ· αν χωλον, αν αρχοντα, αν ιδιωτην· σον γαρ τουτ' εστι το δοθεν ὑποκρινασθαι προσωπον καλως· εκλεξασθαι δ' αυτο, αλλου.* Man vergl. noch c. 50. und Antonin I. §. 8. *Παρα Απολλωνιου το ελευθερον και αναμφιβολως ακυβευτον· και προς μηδεν αλλο αποβλεπειν, μηδε επ' ολιγον, η προς*

des Menschen, war. Zum Theil übersahen sie zwar auch diesen Zusammenhang nicht, aber sie erklärten gerade darum, weil Aristo das sittlich Gute für das einzige Gut erkannte, sein Moralsystem für falsch. [24]). Wie es aber möglich war, daß Aristo dennoch so mißverstanden, von Cicero, der in der Moralphilosophie die Stoiker zu seinen Hauptführern gewählt hatte, so verächtlich als ein Mann, der gar keine Stimme bei dieser, die ganze Menschheit interessirenden Frage habe, zurückgewiesen werden konnte, wird eben aus dem Umstande begreiflich, daß Cicero den Stoikern folgt. Er betrachtet mit Chrysipp, der vorzüglich zur Widerlegung Aristos

προς τον λογον· και το αει ὁμοιον, εν αλγηδοσιν οξειαις, εν αποβολῃ τεκνου, εν μακραις νοσοις.

24) Man sehe die Anmerk. (19) Cicero de finibus. II. c. 13. Officior. I. c. 2. Besonders gehört hieher eine Stelle de Finib. IV. c. 16., worinn Cicero sich etwas unverständlich ausdrückt. Itaque mihi videntur omnes quidem illi errasse, qui finem bonorum esse dixerunt, honeste vivere, sed alius alio magis. Pyrrho scilicet maxime, qui, virtute constituta, nihil omnio, quod appetendum sit, relinquat. Deinde Aristo, qui nihil relinquere non est ausus, introduxit autem, quibus commotus sapiens appeteret aliquid, quod cuique (quodcunque) in mentem incideret, et quodcunque tandem occurreret. Is hoc melior, quam Pyrrho quod vel aliquod genus appetendi dedit; deterior, quam ceteri, quod penitus a natura recessit. Stoici autem, quod finem bonorum in una virtute ponunt, similes sunt illorum: quod autem principium officii quaerunt, melius quam Pyr-

stos geschrieben hatte [25]), die moralische Indifferenz der Dinge, als eine Umkehrung der Ordnung der Natur, welche die Grundlage der Moralität ist. Denn Chrysipp glaubte, daß ohne Naturtriebe der menschlichen Natur, wodurch der Mensch an gewissen Dingen ein ursprüngliches Interesse nehme, der moralische Sinn, wodurch Uebereinstimmung und Harmonie aller Handlungen um der Vernunft willen, das höchste Gut werde, gar nicht geweckt und gebildet werden könne. [26]). Wenn nun alle Din-

Pyrrho; quod ea non occurrentia fingunt, vincunt Aristonem; quod autem ea, quae ad naturam accommodata et per se assumenda esse dicunt, non adiungunt ad finem bonorum, desciscunt a natura, et quodammodo sunt non dissimiles Aristonis. Ille enim occurrentia nescio quae comminiscebatur; hi autem ponunt illi quidem prima naturae, sed ea seiungunt a finibus et a summa bonorum. Er stellt die occurrentia auf eine so räthselhafte Art dar, daß es freilich kein Wunder ist, wenn selbst ein Platner (Aphorismen 2 Ausgabe 2 B. S. 712.) gesteht, er wisse sich nichts darunter zu denken. Allein wenn man die Stelle des Sextus und andere zu Hülfe nimmt, so erhellet zur Genüge, daß nichts anders als die αδιαφορα darunter zu verstehen sind, welche auf das Gemüth wirken und zum Begehren reizen, aber doch nicht in den Lebensplan des Vernünftigen eingehen dürfen, und in so fern nur zufällige Ereignisse sind.

25) Cicero de Finib. IV. c. 25. Quae diligentissime contra Aristonem dicuntur a Chrysippo.

26) Cicero de Finib. II. cap. 10. III. c. 6. Diogenes Laert. VII. §. 85.

Dinge gleichgültig sind, so habe der Mensch keine Veranlassung und keinen Stoff, das Naturgemäße zu wählen, das Naturwidrige zu verwerfen, sein Sinn für Ordnung und Harmonie werde nicht gebildet, es fielen alle äußerlich schickliche (legale) Handlungen über den Haufen; die Sorfalt für Gesundheit, für das Hauswesen, alle thätige Theilnahme an dem gemeinen Besten sey unmöglich [27]). Wahrscheinlich würde Ariston die Antwort auf diesen Einwurf nicht schuldig geblieben seyn, wenn er nicht erst nach dem Tode wäre gemacht worden. Er erhielt nur in der theoretischen Ansicht, daß alle Erkenntniß einen empirischen Ursprung habe, die Vernunft nichts für sich erkenne, einiges Gewicht; Aristo aber erkannte der Vernunft wahrscheinlich das Vermögen reiner Erkenntnisse zu [28]). Doch auch da-
von

27) Cicero de finib. IV. c. 25. Cum enim, quod honestum sit, id solum bonum esse confirmatur: tollitur cura valetudinis, diligentia rei familiaris, administratio reipublicae, ordo gerendorum negotiorum, officia vitae, ipsumque illud honestum, in quo uno vultis esse omnia, deserendum est; quae diligentissime contra Aristonem dicuntur a Chrysippo I. c. 15. II. c. 13. recte iam pridem contra eos desitum est disputari. Dum enim in una virtute sic omnia esse voluerunt, ut eam rerum selectione exspoliarent, nec ei quidquam, aut unde oriretur, darent, aut ubi niteretur: virtutem ipsam, quam amplexabantur, sustulerunt.

28) Stobaeus Eclog. Physic. P. I. p. 828. Αριςων αντιληπτικην δυναμιν της ψυχης θεμενος, ταυτην διαιρει εις δυο, το μεν τι μερος φασκων μετα τινος των αισθητηριων ώς τα πολλα κινεισθαι, ὁ
αισθη-

von abgesehen, konnte er alle die gemeinen Pflichten, (officia communia) aus dem eigentlichen Gesichtspunkt der Pflicht herleiten. Der andere Punkt, in welchem Ariston sich von Zeno entfernt haben soll, wird wohl nur auf Mißverstand und Wortstreit beruhen. Ariston nahm nicht, wie Zeno, mehrere von einander verschiedene Tugenden an, aber auch nicht eine Tugend mit mehreren Benennungen, wie die Megariker; sondern eine, mit mehrern Modificationen nach Verschiedenheit der Gegenstände, worauf sie sich beziehet. Diese eine Tugend nannte er Gesundheit der Seele. [29]) Eben dieß war aber auch Zenos Ansicht, wie wir oben (S. 97, 98.) gezeigt haben.

Ein zweiter Schüler des Zeno, Herillus, aus Carthago, wich ebenfalls in mehreren Punkten von seinem Lehrer ab, in denen er bald mit Ariston zusammentraf, bald seinen eignen Weg gieng. Er stiftete eine eigne Secte, welche aber von kurzer Dauer war. Da sich diese Herillier für Sokratiker ausgaben, so scheint Herillus, wie Pyrrho und Ariston, alles Speculative aus seinem Systeme entfernt, und sich bloß auf das Praktische

αιςϑητικον καλει, αρχην και πηγην ὑπαρχον των κατα μερος αιςϑησεων· το δε τι αει καϑ᾽ ἑαυτο και χωρις οργανων, ὁ επι μεν των αλογων ουκ ωνομαςϑαι — εν δε τοις λογικοις, εν οἱς δη μαλιςα η μονοις Φαινεται, νουν προσαγορευεςϑαι.

29) Diogenes Laert. VII. §. 161. Αρετας τε ουτε πολλας εισηγεν ὡς ὁ Ζηνων, ουτε μιαν πολλοις ονομασι καλουμενην ὡς οἱ Μεγαρικοι, αλλα και το προς τι πως εχειν. Plutarch de Stoicor. repugnant. p. 1034. de virtute morali (9 B.) p. 391.

sche eingeschränkt zu haben. [30]) Ein Umstand, der allein einiges Licht über sein Moralprincip verbreiten muß. Die Grundzüge seines Moralsystems, so viel sich aus den wenigen Bruchstücken muthmaßen läßt, bestanden in folgendem. Der letzte Zweck, auf welchen sich alle menschlichen Handlungen beziehen, ist entweder der absolut letzte, auf welchen sich alle Handlungen beziehen sollen, oder der comparativ letzte, auf welchen sich in dem gewöhnlichen Leben die Handlungen der Menschen beziehen. Bei jenem denkt man sich, was schlechthin seyn soll, bei diesem was gewöhnlich ist oder geschiehet. Diesen Unterschied drückte Herill so aus: der Zweck des Weisen, (idealischen Menschen) und gewöhnlicher Menschen. Jenen nannte er τελος, diesen ὑποτελις, um dadurch anzudeuten, daß gewöhnliche Menschen sich nicht zu dem erheben, was seyn soll, sondern einen untergeordneten Zweck zum höchsten machen [31]). Wahrscheinlich wollte Herill dadurch die Moralphilosophie von den Vorwürfen des Chimärischen und Ueberspannten befreyen, welche ihr Zeno dadurch zugezogen hatte, daß er das Moralgesetz als ein Naturgesetz aufstellte, womit freylich die Erfahrung im höchsten Grade contrastirte. Herill unterschied daher, wie es scheint, zwischen dem, was der Mensch als sinnliches empfindendes We-

30) Cicero de Oratore III. c. 17. Fuerunt etiam alia genera philosophorum; fere qui se omnes Socraticos esse dicebant, Eretricorum, Herilliorum, Megaricorum, Pyrrhoneorum; sed ea horum vi et disputationibus sunt jam diu fracta et extincta.

31) Diogenes Laert. VII. §. 165. *Διαφερειν δε τελος και ὑποτελιδα. της μεν γαρ και τους μη σοφους ςοχαζεσθαι· του δε, μονον τον σοφον.* Suidas voce τελος.

Wesen für sein höchstes Gut erklärt, und zwischen dem, was der Mensch als vernünftiges Wesen für sein höchstes Gut achten soll [32]).

Dieser höchste Zweck oder das höchste Gut war **Erkenntniß** oder **Wissenschaft**, so daß die Bestimmung des Menschen sey, **alles auf Erkenntniß zu beziehen, um nach vernünftiger Erkenntniß zu leben, und nicht durch Unwissenheit irre geführt zu werden.** [32 b]). Wir würden den Schriftstellern, welche uns diesen Gedanken des Herillus aufgezeichnet haben, sehr verbunden seyn, wenn sie uns nur einige Winke über den Sinn desselben gegeben hätten. Sollte Herillus nichts weiter als theoretische Erkenntniß verstanden haben, worauf er durch Aristoteles und Theophrasts Erhebung des contemplativen

32) **Cicero de finib.** IV. c. 15. Nam si omnino nos negligimus, in Aristonea vitia et peccata incidemus, obliviscemurque, quae virtuti ipsi principia dederimus. Sin ea non negligimus, neque tamen ad finem summi boni referimus, non multum ab Herilli levitate aberrabimus; duarum enim vitarum nobis erunt instituta capienda. **Facit enim ille duo sejuncta ultima bonorum**, quae ut essent vera, coniungi debuerunt; nunc ita separantur, ut disiuncta sint, quo nihil potest esse perversius.

32 b) **Cicero Academ. Quaestion.** II. c. 42. Omitto illa, quae relicta iam videntur et Herillum, qui in cognitione et scientia summum bonum ponit. **De Finib.** II. c. 13. V. c. 25. **Diogenes Laert.** VII. §. 165. Τελος ειπε την επιςημην, ὁπερ εςι ζην αει παντα αναφεροντα προς

aber nur aus dem moralischen Gesichtspunkt, denn von diesem abgesehen, nahm er nach dem obigen allerdings an, daß die Menschen nach ihren Neigungen Lust und Unlust an andern Dingen finden, und ihnen danach einen verhältnißmäßigen Werth beilegen können.

Dritter Abschnitt.

Cleanth und Chrysipp.

So wie die abtrünnigen Schüler des Zeno in manchen wesentlichen Punkten, vorzüglich was die Moral betrifft, mit dem Zeno einstimmig dachten; so bietet sich im Gegentheil bei denen, welche als wahre Stoiker und Nachfolger des Zeno zu betrachten sind, die Bemerkung dar, daß sie in vielen Punkten seine Behauptungen nicht unterschrieben, sondern von ihm und unter sich selbst abwichen. Der Grund davon liegt in dem aus mancherley Bestandtheilen zusammengesetzten, noch nicht genug verarbeiteten und entwickelten Systeme des Zeno, in der Anknüpfung mehrerer speculativen Sätze an unbezweifelte moralische Wahrheiten. Diese letzten waren die Hauptsache, die erstern sollten zu ihrer Unterstützung und Befestigung dienen. Allein es zeigte sich bald, daß dasjenige, was die Ueberzeugung der moralischen Grundsätze vermitteln sollte, der schwächste Theil des Ganzen war, nur auf Hypothesen beruhete, und transcendente Beantwor-

ταξυ αρετης και κακιας αδιαφορα ειναι. (Man vergleiche oben Anmerk. 32).

wortungen speculativer Fragen enthielt, welche mehr als eine Antwort zulassen, ohne daß die Vernunft auf theoretischem Wege es zur Gewißheit bringen kann, welche die richtige sey. Auf eben diesem Theile herrschte nun die größte Uneinigkeit unter den Stoikern, ungeachtet eine gewisse übereinstimmende Ansicht in dem Allgemeinen sich nicht verkennen läßt. Man versuchte bald diese bald jene Auflösung derselben speculativen Frage, aber immer auf theoretischem Wege, um Ueberzeugung hervorzubringen, ohne nur Verdacht zu schöpfen, daß sie auf diesem Wege nicht möglich sey; man suchte durch nähere Bestimmungen, umständlichere Entwickelungen, andere und künstlichere Gründe nachzuhelfen, entgegenstehende Gründe und gemachte Einwürfe zu entkräften, Widersprüche der theoretischen und praktischen Vernunft zu heben, und dadurch dem ganzen System mehr Harmonie und Consistenz zu geben.

Wir werden also vorzüglich in der Metaphysik theils abweichende Behauptungen, theils Versuche zur festeren Begründung finden; mittelbar aber giengen diese Bemühungen auch theils auf die Logik, theils auf die Moral selbst über. Natürlich kommt indeß die Denkart der Schüler und Nachfolger des Zeno auch dabei mit in Rechnung. Männer, welche weniger Talent für die Speculation, die Lehrsätze des Zeno mehr erlernt, als mit eigner freier Geisteskraft aufgefaßt, oder welche überhaupt mehr Sinn für das Praktische hatten, blieben entweder bei dem Empfangenen stehen, ohne aus eignem Geiste etwas Neues hinzuzufügen; die Wahrheit des praktischen Systems verbürgte zugleich die Wahrheit des theoretischen. Die Einwürfe der Gegner und die skeptischen Räsonnements machten nur wenig Eindruck auf sie. Mehr speculative und wissenschaftliche Köpfe begnügten sich weniger mit dem Gegebenen; mit reger Kraft forschten sie nach neuen Gründen, und suchten dem

Ganzen mehr Gehalt und Festigkeit zu geben. Zu den ersten gehört Cleanth, zu den letzten Chrysipp.

Cleanth, von Assus in Lycien, bewieß durch seine Wißbegierde, seine Arbeitsamkeit, wodurch er sich des Nachts den nothdürftigen Unterhalt verdiente, um bei Tage Muße für die Lectüre und die Anhörung der Vorträge des Zeno zu gewinnen, durch seinen Eifer, durch die Langsamkeit und Schwierigkeit, womit er Zenos Lehren faßte, die Lebendigkeit, womit er das Gelernte ergriff, die Geduld und Gelassenheit, welche er den Spöttereyen seiner Mitschüler entgegensetzte, daß er alle Eigenschaften zu einem treuen und festen Anhänger des Zenonischen Systems besaß. [1])

Wenn er von Seiten der Talente weniger Vorzüge besaß, so erwarb er sich durch seinen edlen Charakter destomehr Achtung, und darum war auch sein Zweck bei seinem Philosophiren nicht leeres, unfruchtbares Wissen, sondern praktische Lebensweisheit, er wollte in der edelsten Bedeutung des Worts Philosoph für das Leben seyn [2]).

Cleanth war kein erfindrisches Genie. Selbst in dem Lehrsystem seines Lehrers machte er keine neuen Entdeckungen; er begnügte sich, dasjenige, was Zeno vorgetragen hatte, zu erläutern, ausführlicher und mit mehr

1) Diogenes Laert. VII. §. 168. 170. Plutarch de auditione 7 B. S. 154.

2) Diognes Laert. VII. §. 170. Ην δὴ πονικος μεν, αφυσικος δε και βραδυς ὑπερβαλλοντως. Stobaeus Sermon. LXXX. Κλεανθης ερωτωμενος, δια τι παρα τοις αρχαιοις, ου πολλων φιλοσοφησαντων, ὁμως πλειους διελαμψαν η νυν· ὁτι, ειπε, τοτε μεν εργον ἠσκειτο, νυν δε, λογος.

mehr Klarheit vorzutragen [3]). Wir haben daher nur einige Gedanken von ihm anzuführen, worinn theils Zenos Ideen mehr entwickelt sind, theils Cleanthes seine eigne Denkart charakterisirt hat; einiges darunter ist auch darum merkwürdig, weil daraus hervorgehet, daß Cleanth einen hellen moralischen Sinn hatte, und vielleicht richtiger dachte, als diejenigen, welche die Aussprüche des gesunden Menschenverstandes auf Principien zurück zu führen suchen.

Die Philosophie theilte Cleanth in sechs Theile: Dialektik, Rhetorik, Ethik, Politik, Physik und Theologie. [4]) Die weitere Abtheilung in untergeordnete Theile versuchte erst Chrysipp [5]). Von den ersten Theilen ist nichts aufbewahret worden, was einer Auszeichnung werth wäre; vielleicht hatte seine Dialektik so wenig Werth, als seine Rhetorik, von welcher Cicero urtheilte, daß ihre Anwendung eher zum Verstummen als zur Beredtsamkeit führe [6]).

In der Physik nahm Cleanth dieselben Principien an, als Zeno, die Materie ohne alle Eigenschaften, als das Leidende, und Gott, oder die Vernunftkraft in der Materie, als das Thätige. Diese Vernunftkraft dachte sich Zeno als in der ganzen Natur ausgebreitet, Cleanth aber hielt

3) Cicero de divinat. I. c. 2. Sed cum Stoici omnia fere illa defenderent, quod et Zeno in suis commentariis quasi semina quaedam sparsisset, et ea Cleanthes paullo uberiora fecisset. Was hier Cicero von der Divination sagt, kann man unbedenklich auf alle Gegenstände der Philosophie ausdehnen.

4) Diogenes Laert. VII. §. 41.

5) Diogenes Laert. VII. §. 84.

6) Cicero de Finib. IV. c. 3.

die Sonne, aus Gründen, welche sich aus dem Materialismus und der Vermischung zweier, ganz heterogener Principe des Denkens und der Lebensthätigkeit leicht erklären lassen, für den Hauptsitz derselben, aus welcher sie ihre Wirksamkeit über die ganze Natur ausbreite [7]). Andere Stoiker bestimmten den Sitz der Gottheit noch auf andere Art. Die Vertauschung des Himmels, des Aethers u. s. w. bewieß die Leerheit und Unhaltbarkeit dieser Speculation, welche eben daher zuletzt eine völlige Gleichgültigkeit hervorbrachte.

Es läßt sich hieraus die Vielheit der Götter, welche Cleanth annahm, sowohl, als die große Rolle, welche die Sonne in dem Weltsystem, vorzüglich auch bey der Weltverbrennung spielte, erklären. Da die Gottheit in dem Verhältnisse zur Welt, wie die Seele zu dem menschlichen Körper gedacht wurde [8]), so war die Sonne gleichsam die Grundkraft, das ἡγεμονικον, und alle Körper, welche durch diese gebildet und entstanden waren, erhielten eben dadurch eine Art von Göttlichkeit. Daher nannte Cleanth die Sterne und Planeten, überhaupt alles, was die göttliche Kraft durchdringt, Götter, doch nur vom zweiten Range, in wie fern sie entstanden und vergänglich waren. Nur die oberste Gottheit, welche er unter dem Namen Zeus sich dachte, und welche in der Son-

7) Diogenes Laert. VII. §. 139. Χρυσιππος δε και Ποσειδωνιος τον ουρανον φασι το ἡγεμονικον του κοσμου· Κλεανθης δε τον ἡλιον. Stobaeus Eclog. Physic. p. 452. Daher nannte er auch die Sonne αναμμα νοερον το εκ της θαλαττης. Stobaeus p. 532.

8) Stobaeus Eclog. Physic. p. 56.

ne thront, ist unvergänglich[9]). Die Untergottheiten arbeiten selbst nach und nach an ihrer Zerstöhrung, und die Sonne verähnlichet sich dieselben, und verwandelt sie wieder in ihr Wesen [10]).

Die Gründe dieser Versinnlichung der erhabensten Vernunftidee sind dieselben, welche wir schon bey dem Zeno angeführt haben. Cleanth entwickelte sie nur noch mehr. Alles, was wächst und ernährt wird, oder jedes organische Wesen, wird durch ein inneres, immer gleichmäßiges Princip in Bewegung gesetzt. Wärme und Feuer wird durch eigne Kraft in Bewegung gesetzt; also ist das Princip des organischen Lebens Feuer. So lange daher die Lebensbewegung in dem menschlichen Körper bleibt, so lange dauert Leben und Empfindung fort; mit dem Verschwinden derselben tritt der Tod ein [11]). Er berufte sich auf manche

9) **Plutarchus adverſus Stoicos** p. 1075. Αλλα Χρυσιππος και Κλεανθης εμπεπληκοτες (ὡς επος ειπειν) τῳ λογῳ θεων τον ουρανου, την γην, τον αερα, την θαλατταν, ουδενα των τοσουτων αφθαρτον ουδε αΐδιον απολελοιπασι, πλην μονου του Διος, εις ὁν παντας καταναλισκουσι τους αλλους. **Cicero de natur. deor.** I. c. 14.

10) **Plutarch adverſ. Stoicos.** p. 1075. Ετι τοινυν επαγωνιζομενος ὁ. Κλεανθης τη εκπυρωσει, λεγει την σεληνην και τα λοιπα αςρα, τον ἡλιον — εξομοιωσαι παντα ἑαυτῳ και μεταβαλλειν εις ἑαυτον, αλλ᾽ ὁτι — οἱ αςερες θεοι οντες προς την ἑαυτων φθοραν συνεργουσι τῳ ἡλιῳ.

11) **Cicero de natura deor.** II. c. 9. Omne igitur, quod vivit, ſive animal, ſive terra edi-

Phänomene, z. B. der Verdauung, die schwingende Bewegung der Arterien, und die fortdauernden Schwingungen des Herzens, wenn es aus einem lebenden Thiere herausgerissen worden, und schließt aus mehreren Erfahrungen, daß in allen Theilen, in allen Körpern der Natur Wärme vorhanden sey. Es ist daraus begreiflich genug, wie Cleanth durch alle diese Erfahrungen und daraus gefolgerte Schlüsse dahin geführt werden mußte, die Sonne für den Hauptsitz der Lebenswärme und der damit verbundenen Vernunfkraft zu halten.

Hierauf kommen auch die Gründe, welche Cleanth für die Entstehung des Glaubens an Gott anführte, größtentheils zurück Die Vorherverkündigung künftiger Dinge; die Vortheile, welche die Menschen aus der fruchtbaren Erde und gedeihlichen Witterung ziehen; die Furcht, welche fürchterlich erhabene Erscheinungen und außerordentliche Begebenheiten und Abweichungen von der Natur einflößen; endlich die Wahrnehmung der Ordnung, Schönheit, und der gleichförmigen Bewegung der großen Himmelskörper durch alle Zeiten hindurch, alles dieses habe in den Sterblichen den Gedanken an ein höheres göttliches Wesen geweckt [12].

Cleanth redet hier nur von dem, was die Vorstellung von Göttern veranlaßt und geweckt habe. Er entwickelte aber noch einen eignen Beweis für das Daseyn Gottes aus der Idee des besten oder realsten Wesens, welcher auf dem Schluß beruhete: wenn es un-

editum, id vivit propter inclusum in eo calorem, ex quo intelligi debet, eam caloris naturam vim habere in se vitalem per omnem mundum pertinentem.

12) Cicero de natura deorum II. c. 5.

unter den Wesen einen Gradunterschied giebt, daß das eine vortrefflicher ist, als das andere, so giebt es auch ein vollkommenstes Wesen, denn ein Fortschritt zur Vollkommenheit ins Unendliche läßt sich nicht denken; so wie es nicht gedenkbar ist, daß die Natur, oder eine Seele, oder ein beseeltes Wesen bis ins Unendliche an Vollkommenheit zunehme. Daß es nun einen Gradunterschied in Ansehung der Vollkommenheit gebe, wird aus der Naturkunde des Thierreichs erwiesen, in welchem der Mensch in Rücksicht auf Beschaffenheit des Leibes und der Seele vor allen den Vorzug behauptet. Aber das vollkommenste Wesen in der Reihe beseelter Wesen ist darum der Mensch noch keinesweges. Denn erstlich verlebt er seine ganze Zeit, oder doch den größten Theil desselben in Verkehrtheit und Bosheit; gewinnt auch die Tugend einmal den Sieg, so geschieht es doch erst spät, in des Lebens Abende. Zweitens ist er ein dem Schicksale unterworfenes und schwaches Wesen, welches unzählicher Hülfleistungen, z. B. der Speise und Bedeckung, und der übrigen Pflege des Körpers bedarf. Diese Abhängigkeit vom Körper tyrannisirt den Menschen; wie eine strenge Gebieterinn fodert sie von ihm den täglichen Tribut, und drohet, wenn er nicht entrichtet wird, sogleich mit Krankheiten und dem Tod. Der Mensch ist also noch weit von der möglichen Vollkommenheit entfernt. Das vollkommenste Wesen muß also nothwendig vollkommener als der Mensch seyn, alle Vollkommenheiten in reichster Fülle besitzen, und frey von aller Empfänglichkeit für das Böse, wie es Namen haben mag, seyn. Das ist aber der Begriff von Gott. Also existirt Gott [13].

Die-

13) Sextus Empiric. advers. Mathemat. IX. §. 88. Ει φυσις φυσεως εϛι κρειττων, ειη αν τις

Diese erhabene Idee von der Gottheit scheint zwar mit dem Pantheismus der Stoiker zu streiten; aber wahrscheinlich erhielt sich dieser eben durch die innige Verschmelzung mit der Vernunftidee des realsten Wesens. Wir finden den Pantheismus in der bekannten Hymne des Cleanth durch diese Idee so erläutert und verfeinert, daß er ganz in die Vorstellung des erhabenen allmächtigen und allweisen Beherrschers der Natur, des heiligsten Wesens übergehet, das alles nach unwandelbaren Gesetzen regieret. Er ist der Gesetzgeber des Alls, ohne dessen Willen nichts auf Erden, im Himmel und im Meere geschiehet, ausser was thörichte Menschen aus Unvernunft thun; aber auch die Thorheiten und Abweichungen von dem geraden Wege der Vernunft weiß er mit seinen Planen zu vereinigen, daß aus der Vermischung des Guten und Bösen die schönste Harmonie hervorget. Nur böse Menschen wollen sich von dieser Harmonie des Ganzen lostrennen, aber eben darum sind sie unglücklich[34].

In

τις αριςη Φυσις· ει ψυχη ψυχης εςι κρειττων, ειη αν τις αριςη ψυχη· και ει ζωον τοινυν κρειττον εςι ζωου, ειη αν τι κρατιςον ζωον· ου γαρ εις απειρον εκπιπτειν πεφυκε τα τοιαυτα· ὡςπερ ουν ουδε ἡ Φυσις εδυνατο επ' απειρον αυξεςθαι κατα το κρειττον, ουθ' ἡ ψυχη, ουτε το ζωον. — ὡςε ουτε τελειον ζωον ὁ ανθρωπος, ατελες δε και πολυ κεχωρισμενον του τελειου· το δε τελειον και αριςον, κρειττον μεν αν ὑπαρχοι του ανθρωπου, και πασαις ταις αρεταις συμπεπληρωμενον, και παντος του κακου ανεπιδεκτον. τουτο δε ου διοισει θεου. εςιν αρα θεος.

34) Stobaeus Eclog. Physic. V. I. p. 32.

Ου-

In dieser erhabenen Schilderung erblickte Cleanth noch nicht den Widerstreit der theoretischen und praktischen Vernunft, indem jene in der Idee einer einzigen absoluten Ursache auch die moralische Freiheit vernünftiger Wesen verschlingt, welche die letzte als Bedingung der Moralität unumgänglich fodert, ein Widerstreit, welchen erst Chrysipps Scharfsinn, durch Einwürfe der Gegner gereizt, zu lösen versuchte.

Die Materialität der Seele schloß Cleanth daraus, weil die Kinder den Aeltern nicht allein in Ansehung des Körperbaues, sondern auch in Ansehung der Anlagen der Seele, der Neigungen und des Charakters ähnlich sind. Es findet also eine Aehnlichkeit zwischen Seelen statt. Aehnlichkeit und Unähnlichkeit kann aber nur einem körperlichen, nicht ei-

Ουδε τι γιγνεται εργον επι χθονι σου διχα δαιμον
Ουτε κατ' αιθεριον θειον πολον, ουτ' ενι ποντῳ.
Πλην ὁ ποσα ῥεζουσι κακοι σφετερῃσιν ανοιαις.
Αλλα συ και τα περισσα επιςασαι αρτια θειναι,
Και κοσμεις τα ακοσμα, και ου φιλα σοι φιλα εςιν.
Ὡδε γαρ εις ἑν ἁπαντα συνηρμοκας εςθλα κακοισιν,
Ὡςθ' ἑνα γιγνεςθαι παντων λογον αιεν εοντα,
Ὁν φευγοντες εωσιν ὁσοι θνητων κακοι εισι.
Δυςμοροι, οἱ τ' αγαθων μεν αει κτησιν ποθεοντες
Ουτ' εσορωσι θεου κοινον νομον, ουτε κλυουσι,
Ὡικεν πειθομενοι συν νῳ βιον εςθλον εχοιεν.

einem unkörperlichen Wesen zukommen[15]). Wenn Zeno die Vorstellung durch den Eindruck eines Gegenstandes auf die Seele erklärte, so nahm Cleanth diesen Ausdruck zu sehr in dem eigentlichen Verstande. Vorstellung war ihm eine Abbildung des Gegenstandes in der Seele, mit Erhabenheiten und Vertiefungen, wie der Abdruck eines Siegelrings auf Wachs — eine Vorstellungsart, welche Chrysipp mit Recht ungereimt fand [16]).

In der Moral nahm Cleanth das Zenonische Princip an. Dieser Philosoph hatte gesagt: eine übereinstimmende Lebensweise (το ὁμολογουμενως ζῆν) sey das höchste Gut und die Bestimmung des Menschen. Um diesen Gedanken deutlicher zu machen, setzte nur Cleanth noch eine Bestimmung hinzu: die mit der Natur übereinstimmende Lebensweise [17]). Die-

15) Nemesius de natura hominis (ed. Matthaei.) S. 76. Ὁ Κλεανθης τοιονδε πλεκει συλλογισμον. ου μονον Φησιν, ὁμοιοι τοις γονευσι γινομεθα κατα το σωμα αλλα και κατα την ψυχην, τοις παθεσι, τοις ηθεσι, ταις διαθεσεσι· σωματος δε, το ὁμοιον και το ανομοιον, ουχι δε ασωματου· σωμα αρα ἡ ψυχη.

16) Sextus Empiric. adversus Mathematic. VII. §. 228. Κλεανθης μεν γαρ ηκουσε την τυπωσιν κατα εισοχην τε και εξοχην, ὡσπερ και δια των δακτυλιων γινομενην του κηρου τυπωσιν. Χρυσιππος δε ατοπον ἡγειτο το τοιουτον. §. 372. VIII. §. 400.

17) Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 134. Κλεανθης γαρ πρωτος διαδεξαμενος αυτου την αἱρεσιν προσεθηκε τη φυσει, και οὑτως απεδωκε· τελος

Dieser Zusatz giebt uns Aufschluß über den eigentlichen Sinn des Stoischen Moralprincips, und bestätiget die oben davon gegebene Darstellung.

Die Gottheit ist, wie wir vorher bemerkten, nach Cleanth, die allgemeine Naturkraft, welche als höchste Vernunft in der ganzen Natur alles bewirket, alles nach und zu ihren Zwecken leitet, und dadurch Einheit, Harmonie und Zusammenstimmung alles Mannichfaltigen zu Einem hervorbringt. Die Gottheit kann daher auch, wie auch schon Zeno that, als das allgemeine Gesetz der Natur, nicht allein der physischen, sondern auch der moralischen, betrachtet werden [18]).

Hier-

λος εςι το ὁμολογουμενως τῃ Φυσει ζην. Diogenes Laert. VII. §. 87, 89.

18) Stobaeus Eclog. Phys. p. 131. Als Gesetz der physischen Natur wird er in folgenden Versen der Hymne geschildert:

Ὠ (κεραυνῳ) συ κατευθυνεις κοινον λογον, ὁς δια παντων
Φοιτα μιγνυμενος μεγαλοις μικροις τε Φαεσσιν

Als Gesetz der moralischen Natur in der oben angeführten Stelle und gegen das Ende αλλα Ζευ

Ανθρωπους ρυοιο απειροσυνης απο λυγρης.
Ην συ, πατερ, σκεδασον ψυχης απο, δος δε κυρησαι
Γνωμης, ᾗ πισυνος συ δικης μετα παντα κυβερνας
Οφρ' αν τιμηθεντες αμειβωμεσθα σε τιμη,

Τμ-

Hieraus folgerte Cleanth erstlich, daß nur dasjenige gut sey, was mit dem göttlichen Gesetz übereinstimmt, und in den Plan der Gottheit paßt. Es ist ein wesentliches Merkmal des Sittlichen, daß es als allgemein verbindlich für alle vernünftige Wesen gelte, und nur die Gesinnung kann moralisch heißen, deren Maxime in eine allgemeine Gesetzgebung paßt, wie Kant zuerst unübertrefflich gezeigt hat. Diese große Idee hatten alle bessere Moralisten Griechenlands, vorzüglich auch Zeno, mit seinen Nachfolgern aufgefaßt; nur betrachteten sie das Moralgesetz noch nicht auf seinem einheimischen Boden, sondern leiteten es von der göttlichen Vernunft ab. Was nach dem Sittengesetz geschehen soll, das Anpassen jeder einzelnen Maximen an eine allgemeine Gesetzgebung, damit dieses so allgemein und unverbrüchlich von freyen Wesen befolgt werde, wie ein Naturgesetz in der physischen Natur, das dachten sie sich als durch Gottes Macht und Willen schon wirklich gemacht, die moralische Weltordnung mit dem Naturgange verschmolzen, in den allgemeinen Weltplan der Gottheit aufgenommen, und als etwas schon wirklich Bestehendes. Der vernünftige Mensch hat also nichts anders zu thun, als dieses allgemeine Gesetz zu seinem eignen zu machen, sein Leben so einzurichten, daß es in die allgemeine von Gott gestiftete Ordnung paßt. Dadurch handelt er allein gut und recht, und vermeidet, daß er sich Zwecke setzt, welche nur für ihn als Einzelwesen, nicht für die allgemeine Ordnung passen, und einander widerstreiten [19]).

Dies

Υμνουντες τα σα εργα διηνεκες, ὡς επεοικε
Θνητον εοντ', επει ουτε βροτοις γερας αλλο τι μειζον,
Ουτε θεοις, ἡ κοινον αει νομον εν δικη ὑμνειν.

19) Stobaeus Eclog. Physic. P. I. pag. 32.

Δεις-

Dieses verstehet nun Cleanth, wenn er sagt: **der Natur gemäß leben, ist der letzte und höchste Zweck des Menschen.** Die Natur ist ihm hier nicht die dem Menschen eigenthümliche sondern die allgemeine Natur, das ist, die **Gottheit**, das **allgemeine göttliche Gesetz** [20]).

Außer dieser dogmatischen Ableitung finden wir noch eine scharfsinnige Bemerkung, welche einen hellen Blick in die moralische Natur des Menschen verräth. Daß diese Uebereinstimmung mit der Natur das höchste und einzige Gut sey, bewieß nemlich Cleanth auch dadurch, **daß wir uns schämen, wenn wir etwas Böses gethan haben** [21]). Das sinnliche Vergnügen

Δυςμοροι ὁιτ᾽ αγαθων μεν αει κτησιν ποθεοντες
Ουτ᾽ εσορωσι θεου κοινον νομον, ουτε κλυουσιν,
Ὡ κεν πειθομενοι συν νῳ βιον εςθλον εχοιεν.
Ἀυτοι δ᾽ αυθ᾽ ὁρμωσιν ανευ καλου αλλοι επ᾽ αλλα,
Ὁι μεν ὑπερ δοξης σπουδην δυςεριςον εχοντες,
Ὁι δ᾽ επι κερδοσυνας τετραμμενοι ουδενι κοσμῳ,
Αλλοι δ᾽ εις ανεσιν και σωματος ἡδεα εργα
— — — — επ᾽ αλλοτε δ᾽ αλλα φεροντες,
Σπευδοντες μαλα παμπαν εναντια τωνδε γενεςθαι.

20) **Diogenes Laert.** VII. §. 89. Ὁ δε Κλεανθης την κοινην μονην εκδεχεται φυσιν, ᾗ ακολουθειν δει, ουκετι δε και την επι μερους.

21) **Diogen. Laert.** VII. §. 127. Και μην την αρετην Χρυσιππος μεν αποβλητην, Κλεανθης δε αναποβλητον — ὁ δε αναποβλητον, δια βεβαιους καταληψεις, και αυτην δε ἁιρετην ειναι. αισχυνομεθα γ᾽ουν εφ᾽ οἱς κακως πραττομεν, ὡς αν μονον το καλον ειδοτες αγαθον.

gen kann daher nicht der letzte Zweck des Menschen seyn; denn es stimmt nicht zu dem göttlichen Plan der Welt, und hat auch keine Würde [22].

Zweitens. Sittlichkeit und Glückseligkeit ist unzertrenlich mit einander verknüpft. Denn die Gottheit läßt nur das Gute gelingen; das Böse, was die Menschen begehen, leitet sie so, daß es zum Besten des Ganzen beytragen muß. Der Böse erreicht also seine Absicht nicht, sondern nur der Gute. Darinn bestehet aber die Glückseligkeit, daß in dem Leben alles nach Wunsch gehet, alles gelinget [23].

Drittens. Die Natur giebt dem Menschen selbst Veranlassung und Antriebe zur Tugend [24]. Aber der Mensch hat Freyheit, er kann den Winken der Natur folgen, seinen Lebensplan nach der Natur einrichten, oder auch seine eigne Willkühr sich zum Gesetze machen.

Die

22) Sextus Empiricus adverſ. Mathem. XI. §. 73. Αλλα Κλεανϑης μεν, μητε κατα Φυσιν αυτην (ἡδονην) ειναι, μητε αξιαν εχειν αυτην εν τῳ βιῳ· καϑαπερ το καλλυντρον κατα Φυσιν μη ειναι.

23) Stobaeus Eclog. Phyſic. P. I. p. 32. (14 Anmerkung). Sextus Empiricus adverſ. Mathemat. XI. §. 30. Ευδαιμονια δε εϛιν, ὡς οἱ τε περι τον Ζηνωνα καὶ Κλεανϑην και Χρυσιππον απεδοσαν, ευροια βιου, Diogenes Laert. VII. §. 88.

24) Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 116. Παντας γαρ ανϑρωπους αφορμας εχειν εκ Φυσεως προς αρετην — ὁϑεν ατελεις μεν οντας ειναι Φαυλους, τελειωϑεντας δε σπουδαιους. Diogenes Laert. VII. §. 89.

Die Tugend ist die mit sich selbst vollkommen einstimmige Lebensweise, die nur dadurch möglich ist, wenn man nicht seine Neigungen und Begierden, sondern die Harmonie des Ganzen, oder das göttliche allgemeine Gesetz zu seinem Ziele macht. Vernünftige Wesen werden aber von diesem einzigen richtigen Wege abgeführt, bald durch den Schein äußerer Dinge und Beschäftigungen, bald durch die Verführungen anderer Menschen [25]). Es ist eine Umkehrung der Natur, wenn man die Tugend nicht um ihrer selbst willen für das höchste achtet, sondern etwa das Vergnügen über die Tugend setzt. Die Unwürdigkeit eines solchen Verhältnisses, in welchem Tugend nur einen relativen Werth hat, nur als Mittel zu etwas anderm dienen soll, hatte Cleanth in einer Schilderung mit eindringender Kraft gezeigt, von welcher Cicero ein kleines Bruchstück anführet [26]). Die Tugend ist eine inne-

25) Diogen. Laert. VII. §. 89. Την δε ἀρετην διαθεσιν ειναι ὁμολογουμενην· και αυτην δι' ἀυτην ειναι αἱρετην, ου δια τινα φοβον η ελπιδα η τι των εξωθεν· εν αυτῃ τε ειναι την ευδαιμόνιαν, ἀτε ουσῃ ψυχῃ πεποιόυμενῃ προς την ὁμόλογιαν παντός του βιου· διαστρεφεσθαι δε το λόγικον ζωον ποτε μεν δια τας των εξωθεν πραγματειων πιθανοτητας· ποτε δε, δια την κατηχησιν των συνόντων.

26) Cicero de Finib. II. cap. 21. Praesto esse virtutes ut ancillulas, quae nihil aliud agerent, nullum suum officium ducerent, nisi ut voluptati ministrarent et eam tantum ad aurem admonerent — ut caveret, ne quid perficeret, imprudens, quod offenderet animos hominum, aut quicquam, e quo oriretur aliquis dolor. Nos quidem virtutes sic natae sumus, ut tibi serviremus: aliud negotii nihil habemus.

innere Stärke und Kraft, um in allen Verhältnissen unerschütterlich eine Maxime befolgen zu können, und daher nur eine, ungeachtet sie nach ihrer verschiedenen Anwendung mehrere Namen bekommt [27]). Daß diese Tugend, wenn sie auf festen Ueberzeugungen beruhet, unverlierbar sey, daß sie aber auch durch Cultur des Geistes erworben werden könne [28]), sind Behauptungen, die sich mit seinem Moralsystem wohl vereinigen lassen, von denen aber die nähern Gründe und Bestimmungen nicht angegeben sind.

Aus einigen Bruchstücken, welche Seneca anführet, erhellet, daß Cleanth den Unterschied zwischen Moralität und Legalität der Handlungen deutlich zu machen bemüht war. Er sagte sehr richtig, daß eine Handlung, sollte sie auch mit dem Gesetz oder dem Willen der Gottheit übereinstimmen, dennoch keinen innern, sondern nur äußerlichen Werth habe, wenn sie

27) Plutarch de Stoicor. repugnant. p. 1034. 'Ο Κλεανθης εν ὑπομνημασι Φυσικοις ειπων, ὁτι πληγη πυρος ὁ τονος εςι, κἀν ἱκανος εν τῃ ψυχῃ γενηται προς το επιτελειν τα επιβαλλοντα, ισχυς καλειται και κρατος, επιφερει κατα λεξιν· ἡ δε ισχυς αὑτη και το κρατος, ὁταν μεν επι τοις επιφανεσιν εμμενετεοις εγγενηται εγκρατεια εςιν· ὁταν δ' εν τοις ὑπομενετεοις, ανδρεια· περι τας αξιας δε δικαιοσυνη, περι τας αἱρεσεις και εκκλισεις σωφροσυνη· Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 110. Diese Starke der Seele scheint Cleanth als ein Geschenk der Gottheit zu betrachten. Stobaeus Eclog. Physic. P. I. p. 30.

28) Diogenes Laert. VII. §. 91. 127.

sie nicht aus Gesinnung, Recht zu thun, fließe. [29]).

Diese wenigen Fragmente, welche wir in den Zusammenhang zu bringen suchten, der uns der natürlichste schien, sind hinlänglich, um zu zeigen, daß Cleanth bei aller Mittelmäßigkeit seiner Geistestalente, durch die sorgfältige Cultur derselben ein achtungswerther Denker geworden war, der vorzüglich über Moralität und damit zusammenhängende Gegenstände in seinen verloren gegangenen Schriften manche treffliche Ideen verbreitet haben wird. Durch diese Verdienste, durch sein musterhaftes Leben, und durch die berühmten Männer, welche er in seiner Schule bildete, rechtfertigte er die Lobsprüche, welche ihm das Alterthum beilegte [30]).

Weit über den Lehrer und seine Mitschüler ragte Chrysipp hervor, der aus Soli, einer Stadt in Cilicien, stammte, und nachdem er, man weiß nicht wie, um sein Vermögen gekommen war, durch eine uns nicht völlig bekannte Verkettung von Umständen in die Schule des Cleanth geführt wurde [31]). Ob er vorher, oder auch nachher die Akademiker Arcesilaus und Lacydes gehört habe, wie beim Diogenes Sotion berichtet, dürfte zwar bei dem Stillschweigen anderer Schriftsteller, und bei der zu kurz und dunkel angeführten Nachricht des gedachten Schriftstellers [32]), zweifelhaft scheinen; in-

29) Seneca de beneficiis VI. c. 11.

30) Cicero Academic. Quaest. II. c. 42.

31) Diogen. Laert. VII. §. 179. 182. Plutarch de Stoic. Repugnant. p. 1033.

32) Diogen. Laert. VII. §. 183. Τελος δε Αρκεσιλαω και Λακυδη, καθα φησι Σωτιων εν τῳ ογδοῳ, παραγενομενοις (vielleicht παραγενομενος) εν Ακαδημια συνεφιλοσοφησε.

dessen findet sich doch ein anderer Grund, aus welchem es einigen Grad von Wahrscheinlichkeit erhält. Es ist nehmlich ein sicheres Factum, daß Chrysipp noch in seinem Jünglingsalter gleich den Akademikern, gegen die Wahrheit und Gewißheit der Sinnenerkenntnisse, gegen die Aussprüche des gemeinen Verstandes eine Menge von Zweifeln und Einwürfen sammelte, und, wetteifernd mit dem Arcesilaus, sie in ihrer größten Stärke vorzutragen suchte [33]. Chrysipp hatte in diesen Schriften alles erschöpft, was nur von den Akademikern je über diesen Gegenstand konnte gesagt werden, so daß die Stoiker sich bald über sie ärgerten, als habe er den Gegnern die Waffen zugerichtet, bald mit Stolz auf sie hinblickten. Aber seine Absicht war nicht, die sinnliche Erkenntniß verdächtig oder zweifelhaft zu machen, sondern durch Entkräftung aller möglichen Einwürfe, ihre Gewißheit in ein desto helleres Licht zu setzen, wenn er gleich in dieser Rücksicht sich und andern nicht Genüge that [34]. Das Ringen

33) Cicero Academicar. Quaest. II, c. 27. De quo (Chrysippo) queri solent Stoici, dum studiose omnia conquisierit, contra sensus et perspicuitatem contraque omnem consuetudinem, contraque rationem, ipsum sibi respondentem inferiorem fuisse, itaque ab eo armatum esse Carneadem. Plutarch de Stoicor. Repugn. p. 1033, 1036, 1037. Αυτος δε, τοσαυτα βιβλια γραφων κατα της συνηθειας, οἱς, ὁ, τι ανευρες, προσεθηκας, ὑπερβαλλεσθαι φιλοτιμουμενος Αρκεσιλαον, ουδενα των εντυγχανοντων επιταραξειν προσεδοκησας adversus Stoicos. p. 1059.

34) Plutarch de Stoicor. repugnant. p. 1036. Επι δε τοις κατα συνηθειας εκδοθεισιν οὑτω κομωσι και μεγαληγορουσιν, ὡςε τους παντων ὁμου Ακα-

gen nach Vollständigkeit, und das Wetteifern mit dem Arcesilaus führen uns auf eine Bekanntschaft mit dessen skeptischen Räsonnement; und daraus wird es nicht unwahrscheinlich, daß Chrysipp noch als Schüler des Cleanths in dem Hörsaal des Arcesilaus sich einfand, um sich von seinem Skepticismus einen vollständigen Unterricht zu verschaffen.

Chrysipp besaß einen ungemein subtilen und gewandten Geist; Regsamkeit und Lebhaftigkeit zum schnellen Auffassen; das Talent feiner Vergleichungen und Unterscheidung, und vorzüglich ein höheres Streben nach Verbindung und Einheit des Mannichfaltigen der Erkenntniß [35]). Er fühlte sich so stark in der Kunst des Räsonnements, daß er seinem Lehrer erklärte: er solle ihm nur Lehrsätze ohne Beweise vortragen, die Gründe

Ακαδημαϊκων λογους εις ταυτο συμφορηθεντας, ουκ αξιους ειναι παραβαλλειν οἱς Χρυσιππος εγραφεν εις διαβολην των αισθησεων. Και τουτο μεν απειριας των λεγοντων η Φιλαυτιας σημειον εςι· εκεινο δε αληθες, ὁτι, βουληθεις αυθις συνειπειν τη συνηθεια και ταις αισθησεσιν ενδεεςερος γεγονεν ἑαυτου, και το συνταγμα του συνταγματος μαλακωτερον.

35) Cicero de natura deorum III. c. 10. Chrysippus, homo sine dubio versutus et callidus; versutos eos appello, quorum celeriter mens versatur; callidos autem, quorum, tanquam manus opere, sic animus usu concalluit. De finibus II. c. 14. Seneca de benefic. I. c. 3. Chrysippus quoque, penes quem subtile illud acumen est, et in imam penetrans veritatem, qui rei agendae causa loquitur, et verbis non ultra, quam ad intellectum satis est, utitur.

werde er schon selbst finden [36]). Diese Kühnheit im Denken, die bei einem Schüler auffällt, führte ihn wahrscheinlich noch weiter, daß er selbst das ganze System der Stoa besser, als es bisher geschehen war, zu begründen unternahm, vorzüglich da die Einwürfe der Akademiker gegen die Gewißheit der Erkenntniß, bisher wohl Sensation gemacht, aber keinen Widerleger gefunden hatten, und in so fern das System des Zeno als ein grundloses Gebäude wankte. Daher läßt es sich begreifen, warum Chrysipp mit so großem Eifer die Logik bearbeitete, die Syllogistik vorzüglich weitläuftig behandelte, wie er in derselben die Grundlage jedes haltbaren Systems, die Gründe zur Vertheidigung desselben, und zur Entkräftung der Angriffe der Gegner zu finden glaubte. Die Logik, die Bestreitung der Akademiker, und die Gründung des stoischen Lehrsystems, sind auch die Unternehmungen, welche ihm in der alten Welt vorzüglich einen Namen gemacht haben. Die erste erhielt ein solches Ansehen, daß man sagte, wenn unter den Göttern eine Logik im Gebrauch wäre, so würden sie sich keiner andern, als der Chrysippischen bedienen [37]). Zum Denkmal seiner Kämpfe gegen die Akademiker, die in den Augen

36) Diogenes Laert. VII. §. 179. Ανηρ ευφυης και οξυτατος εν παντι μερει, ούτως ώςε και εν τοις πλειςοις διηνεχθη προς Ζηνωνα, αλλα και προς Κλεανθην, ῳ και πολλακις ελεγε, μονης της των δογματων διδαςκαλιας χρηζειν· τας δε αποδειξεις αυτον ευρησειν.

37) Diogenes Laert. VII. §. 180. Ούτω επιδοξος εν τοις διαλεκτικοις εγενετο, ώςε δοκειν τους πλειους, ότι ει παρα θεοις ην ἡ διαλεκτικη, ουκ αν ην αλλη αλλ᾽ ἡ Χρυσιππειος. Cicero de finib. IV. c. 4.

gen mancher Stoiker entscheidende Siege waren, errichtete ihm einer seiner Schüler eine metallene Statüe [38]. Ueberhaupt aber wird er die Stütze und der Gründer der Stoa genannt, also dem diese Schule ihre sichere Existenz und Fortdauer zu verdanken habe [39].

Mit diesen Talenten vereinigte sich ein seltener Fleiß in Sammlung aller Arten von Kenntnissen, und eine außerordentliche Arbeitsamkeit. Chrysipp gehörte unter die größten Vielschreiber des Alterthums, der eine große Menge von Schriften über alle drey Theile der Philosophie, selbst über Grammatik, Rhetorik und andere Fächer des Wissens ausarbeitete [40].

Gewiß hätte ein Mann von diesen Talenten, von diesem Fleiße noch weit mehr für die Cultur der Wissenschaft leisten können, wenn nicht theils die Lebhaftigkeit seines Geistes dem gründlichen Forschen nachtheilig gewesen wäre; theils die Menge von Schriften ihn zu sehr zerstreuet hätte, als daß nicht Gründlichkeit des Forschens

38) Plutarch de Stoicor. repugnant. p. 1033. Αριςοκρεων γουν ὁ Χρυσιππου μαθητης και οικειος, εικονα χαλκην αναςηλωσας, επεγραψε τοδε το ελεγειον

Τονδε νεον Χρυσιππον Αριςοκρεων ανεθηκε.
Των Ακαδημιακων ςραγγαλιδων κοπιδα.

39) Diogenes Laert. VII. §. 183. Ὅθεν φασι επ᾽ αυτου λεχθηναι·

Ωιος πεπνυται, τοι δ᾽ ὡς σκιαι αΐσσουσι
Ει γαρ μη ην Χρυσιππος, ουκ αν ην στοα·

Cicero Academicar. Quaestio. II. c. 24. Chrysippum, qui fulcire putatur porticum Stoicorum. Gellius Noct. Att. VI. c. 2.

40) Cicero Tusculan. Quaest. I. c. 45. Diogen. Laert. VII. §. 181.

und Consequenz im Denken darunter hätte leiden müssen, dem er vermittelst jener sehr schnell eine Ansicht von einem Gegenstande auffaßte, eine Auflösung einer Schwierigkeit, den Beweis eines Satzes entdeckte, diese Ideen mit lebendigem Interesse entwickelte und darstellte, ohne sie von allen Seiten erwogen zu haben, eben so bald aber wieder andere Ideen auffaßte, welche mit den ersten nicht immer in dem besten Zusammenhange standen. Beispiele davon findet man in den Abhandlungen des Plutarchs über die Widersprüche der stoischen Behauptungen unter sich, und mit dem gemeinen Menschenverstande; wiewohl nicht zu läugnen ist, daß dieser Schriftsteller darinn mehrere Fehlgriffe that, und weil er nach Widersprüchen haschte, auch da sie fand, wo sie bei sorgfältigerer Vergleichung verschwinden. Zwey Punkte müssen dabey noch erwogen werden. Erstens, daß Chrysipp Commentator eines in seinen Hauptsätzen schon gebildeten Systems war, wodurch seinem Geiste schon seine künftige Richtung vorgeschrieben war, und er für manche Sätze eingenommen wurde, die sich sonst vielleicht nicht, oder auf andere Art in seinem Systeme gebildet hätten. Zweitens vereinzelte er alle Materien der Philosophie zu sehr, und bearbeitete sie in einzelnen Abhandlungen, wie das Verzeichniß seiner Schriften ausweiset. Sein Scharfsinn übte sich daher mehr im Einzelnen, als im Ganzen, und der umfassende Blick, das systematische und consequente Denken wurde weniger ausgebildet.

Die Menge seiner Schriften rührte daher, weil er über eine und dieselbe Materie mehr als einmal schrieb, seine wissenschaftlichen Belehrungen zu sehr vereinzelte, nicht genug Fleiß auf die Ausfeilung seiner schriftlichen Aufsätze verwandte, einen zu großen Theil von fremden Stoff, Mythen, Dichterstellen und Anführungen anderer

rer Schriftsteller einwebte [41]). Aus eben dem Grunde waren seine Schriften oft matt, machten nur einen leichten vorübergehenden Eindruck; so reichlich er sie mit fremden Gedanken überfüllte, so karg war er mit Worten, wenn es auf deutliche, bestimmte Erklärung und Entwickelung seiner eignen Gedanken ankam; daher war in ihnen so vieles dunkel und undeutlich, daß zum Verständniß derselben ein Commentar nöthig war [42]).

Daß

41) Diogenes Laert. VII. §. 180. Επληθυνε δε αυτα, πολλακις ὑπερ του αυτου δογματος επιχειρων, και παν το ὑποπεσον γραφων και διορθουμενος πλεονακις, πλειστη τε των μαρτυριων παραθεσει χρωμενος. X. §. 26, 27. Εζηλου δε αυτον (Επικουρον) Χρυσιππος εν πολυγραφια, καθα φησι Καρνεαδης, παρασιτον αυτου των βιβλιων αποκαλων. ει γαρ τι γραψαι ὁ Επικουρος, εφιλονεικει τοσουτο γραψαι ὁ Χρυσιππος, και δια τουτο και πολλακις ταυτα γεγραφε, τω μη επελθειν και αδιορθωτα εἰλκε (ελιπε), τω επειγεσθαι. Der Widerspruch in diesen beiden Stellen beruhet vielleicht auf einem Fehler des Textes, indem wahrscheinlich μητε vor διορθουμενος ausgelassen worden; vielleicht aber läßt er sich auch so heben, daß in der erstern Stelle von der Materie, in der zweiten von der Form der Schriften die Rede ist. Chrysipp schrieb so vieles, weil er alles, was ihm vorkam, jeden Einfall, zum Stoff seiner Schriftstellerey machte, und weil er öfters an seinen Meinungen und Behauptungen änderte, besserte, und daher über einen und denselben Gegenstand mehr als einmal schrieb. Wer aber viel schreibt, der verwendet nicht viel Zeit auf die Ausfeilung des Ausdrucks. So können beide Stellen mit einander bestehen. Schon vorher hatte Diogenes von ihm gesagt: πλεονασας δε τοις πραγμασι, την λεξιν ου κατωρθωσε.

Daß ein Mann von dem Geisteścharakter, wie Chrysipp, sich nicht strenge an das System binde, welches er sich zu vertheidigen und zu bearbeiten vornimmt, ist keine unerwartete Erscheinung [43]). Die Abweichungen können aber nicht so beträchtlich gewesen seyn, als sie manche ansehen; denn wie könnte er sonst ein solches Ansehen unter den Stoikern erhalten haben, daß er die Stütze der Stoa genannt wurde. Wenn seine Schriften noch vorhanden wären, so würde ohne Zweifel klar daraus hervorgehen, daß er nur durch die nähere Entwickelung des Unbestimmten, durch Auflösung mancher Schwierigkeiten, durch die versuchte Demonstration noch unbewiesener Sätze auf neue Ideen geleitet wurde, und in keinem wesentlichen Lehrpunkte, sondern nur in dem zufälligen, das Gerüste des Systems ausmachenden, sich Abänderungen erlaubte [44]).

Chry-

42) Seneca de beneficiis, I. c. 3, 4. Epicteti Enchiridion c. 49. Arriani Dissert. I, c. 17.

43) Cicero Academicar. Quaest. II. c. 47 Diogenes Laert. VII. §. 179.

44) Antipater von Sidon, ein Schüler des Diogenes von Babylon, hatte ein Werk geschrieben περι της Κλεαν, ους και Χρυσιππου διαφορας. (Plutarch de Stoicor. repugn. p. 1034.); wir wissen aber nichts Bestimmtes von dem Inhalte desselben, noch von dem Gegenstande des Streits. Aus dem, was Diogenes VII. §. 180. anführet, scheint zu erhellen, daß Chrysipp noch als Schüler gegen seinen Lehrer disputirte, daß ihm aber die Sache nicht nach Wunsch von Statten gieng. Vielleicht nahm er hernach seine Widersprüche zurück. Wenigstens finden wir Cleanth und Chrysipp, was das Moralsystem, als die Hauptsache betrifft, im Wesentlichen einverstanden.

Chrysipp lehrte nach dem Tode des Cleanth in der Stoa bis an seinen Tod, welcher in der 143 Olympiade in dem 73 seines Alters (nach Apollodors Angabe, Lucian setzt 83 Jahre) erfolgte [45]). Unter mehreren seiner Schüler waren Diogenes von Babylon, und Zeno von Sidon, die berühmtesten.

Von der Pilosophie hatte Chrysipp einen sehr würdigen Begriff, wenn er behauptete, es sey irrig, wenn man glaube, für den Philosophen gehöre ein ruhiges, gemächliches, thatenleeres Leben, und er dürfe sich bloß aus Neigung der Lectüre und Schriftstellerey ergeben; denn eine solche Maxime sey, wenn man sie deutlich entwickele, nicht von derjenigen verschieden, welche das Vergnügen zum letzten Zweck des Lebens mache [46]).

Die Philosophie theilte er, wie Zeno, in drey Haupttheile, Dialektik, Physik und Ethik, und jeden wieder in mehrere Unterabtheilungen [47]), wobey wir uns aber nicht aufhalten, weil sie den oben angegebenen zu weiten Begriff zum Grunde legen, und nach keinem deutlich bestimmten Princip gemacht sind. Aber auch bei Chrysipp ist unverkennbar, daß ihn die unentwickelte Idee leitete, die Philosophie sey diejenige Wissenschaft, welche alle diejenigen Lehren und Grundsätze enthalte, welche der Mensch wissen müsse, um nach einem vernünftigen Lebensplan sittlich und glückselig leben zu können. Daher war die Moral der Haupt-

45) Diogenes Laert. VII. §. 184. Lucian de longaevis T. VIII. p. 126.

46) Plutarch de Stoicor. repugnant. p. 1033.

47) Diogenes Laert. VII. §. 39, 40, 84.

Haupttheil der ganzen Philosophie, um dessen willen alle übrigen sind. In diesem Verhältnisse stehet, wie er behauptet, die Physik zur Moral, denn die Betrachtung der Welt, und die Lehre von einer weltregierenden Gottheit ist die Grundlage aller Untersuchungen über das Gute und Böse, über Tugend und Glückseligkeit; und nirgends als hier, ist der Ursprung und das Princip des Rechts zu finden [48]. Man sollte daher erwarten, daß die Moral das System der Philosophie müsse geschlossen haben; gleichwohl ließ er auf die Logik die Moral folgen, und endete mit der Physik und der Lehre von Gott. Dieses that er aber darum, weil er die letzte Lehre als diejenige betrachtete, wodurch man erst völlig in die Philosophie eingeweyhet wird [49].

---

48) **Plutarch de Stoicor. repugnant. p. 1035.** *Ου γαρ εςιν εὑρειν της δικαιοσυνης αλλην αρχην ουδε αλλην γενεσιν, η την εκ του Διος και την εκ της κοινης Φυσεως· εντευθεν γαρ δει παν τοιουτον την αρχην εχειν, ει μελλομεν τι ερειν περι αγαθων και κακων — ου γαρ εςιν ἀλλως, ουδε οικειοτερον επελθειν επι τον των αγαθων και κακων λογον, ουδ' επι τας αρετας, ουδ' επι ευδαιμονιαν, αλλ' η απο της κοινης Φυσεως και απο της του κοσμου διοικησεως. — δει γαρ τουτοις συναψαι τον περι αγαθων η κακων λογον, ουκ ουσης αλλης αρχης αυτων αμεινονος, ουδε αναφορας, ουδε αλλου τινος ἑνεκεν της Φυσικης θεωριας παραληπτης ουσης, η προς την περι αγαθων η κακων διαςασιν.*

49) **Plutarch de Stoicor. repugnant. p. 1035.**

Logik des Chrysipp.

Unstreitig war Chrysipp derjenige, welcher der Logik der Stoiker ihre eigenthümliche Gestalt gab. Dieß beweißt schon allein sein Ansehen als Logiker, und die grose Anzahl seiner logischen Schriften. Da die Logik des Aristoteles damals weniger bekannt war, so hatte er sich dadurch kein geringes Verdienst erworben, ungeachtet seine Logik der erstern an wissenschaftlichem Werth nicht gleich kam, und noch überdem mit vielen unnützen Spitzfindigkeiten angefüllt war. Um deswillen werden wir hier das Wesentliche derselben mittheilen, und vorzüglich auf das Unterscheidende derselben Rücksicht nehmen.

Die folgenden Stoiker priesen die Vorsehung, daß sie zwischen dem Arcesilaus und Carneades den Chrysipp geboren werden ließ, weil er durch seine Disputationen gegen den erstern den ungestümern Angriffen des letzten Einhalt gethan, und durch seine Theorie von der Wahrheit der Sinne sowohl, als des Räsonnements alle Verwirrung verbannt und eine sichere Schutzwehr zur Vertheidigung ihrer Philosophie aufgeführt habe [50].

Lo-

1035. Ειτα τουτων δει προταττεσθαι πρωτα μεν, τα λογικα, δευτερα δε τα ηθικα, τριτα δε τα Φυσικα· των δε Φυσικων εσχατος ειναι ὁ περι των θεων λογος. διο και τελετας ηγορευετο τας τουτων παραδοσεις.

50) Plutarchus adversus Stoicos p. 1059. Ειτα τις ειπεν αυτων, ὡς ουκ απο τυχης αλλ' εκ προνοιας θεων νομιζοι μετ' Αρκεσιλαον και προ Καρνεα-

Logik war dem Chrysipp, gleich den übrigen Stoikern, die Wissenschaft des Wahren und Falschen, welche in zwey Haupttheile zerfiel, von der Bezeichnung und dem Bezeichneten [51]). Vor diesen beiden Theilen wurde die Lehre von den Sinnen und den Vorstellungen vorausgeschickt, weil das Kriterium aller Wahrheit der Vorstellungen selbst unter die Gattung der Vorstellungen gehört, und was sie von dem Beifalle, dem Erkennen und Denken zu sagen hatten, nicht ohne die Theorie der Vorstellungen überhaupt richtig verstanden werden konnte [52]). In dem ersten Theile wurde von der Sprache, von den Theilen der Rede, von Soloecismen und Barbarismen, von den Gedichten, von der Musik, von den Ausdrücken, nach einigen auch von den Erklärungen und Eintheilungen, in dem zweiten aber von den Gattungen und Arten, Urtheilen, Schlüs-

νεαδου γεγονεναι Χρυσιππον. — Χρυσιππος ουν εν μεσω γενομενος ταις προς Αρκεσιλαον αντιγραφαις και την Καρνεαδου δεινοτητα ενεφραξε, πολλα μεν τη αισθησει καταλιπων ὡςπερ εις πολιορκιαν βοηθηματα, τον δε περι τας προληψεις και τας εννοιας ταραχον αφελων παντάπασι, και διορθωσας ἑκαςην και θεμενος εις το οικειον.

51) Diogenes Laert VII. §. 62. Διαλεκτικη δε εςιν ὡς φησι Ποσειδωνιος, επιςημη αληθων και ψευδων και ουδετερων. τυγχανει δ' αυτη, ὡς ὁ Χρυσιππος φησι, περι σημαινοντα και σημαινομενα.

52) Diogenes Laert. VII. §. 49. Αρεσκει τοις Στωικοις τον περι φαντασιας και αισθησεως προταττειν λογον, καθοτι το κριτηριον, ᾧ ἡ αληθεια των πραγματων γινωσκεται, κατα γενος φαντασια εςι, και καθοτι ὁ περι συγκαταθεσεως και ὁ περι καταληψεως και νοησεως λογος προαγων των αλλων, ουκ ανευ φαντασιας συνιςαται.

Schlüssen und falschen Schlüssen gehandelt. [53]). Der Begriff der Logik ist, wie aus dieser Skizze erhellet, weder von dem Chrysipp noch von den übrigen Stoikern bestimmt genug gefaßt, und in ihren Umfang mehr gezogen worden, als was dahin gehört. Sie ist ein Gemisch von eigentlich logischen Sätzen, und mancherley Bruchstücken aus der allgemeinen Grammatik, Psychologie, und aus der Propädeutik der Philosophie überhaupt. Der nächste Grund von dieser Verwirrung liegt in der zu ängstlichen Anschließung an die Worte λογος und διαλεγεσθαι, welche sowohl das Denken als das Reden in ihren verschiedenen Formen bedeuten. Daher kam es, daß Zeno die Dialektik in einem so weiten Sinne nahm, daß sie die Rhetorik und Logik als Theile in sich faßte. Man vermischte also das Denken und die Bezeichnung des Gedachten mit Worten um so leichter, und blieb in der Abstraction dabey stehen, je weniger es zu verkennen war, daß das Denken und die Sprache in einer sehr engen Verbindung mit einander stehen, und richtiges Denken ohne richtige Anwendung der Sprache nicht möglich ist. Dieß gab Veranlassung zur Vermengung der Regeln des Denkens und des angewandten Denkens. Zweitens erhob sich ihre Abstraction auch nicht zur deutlichen Unterscheidung der logischen und realen Wahrheit, ohne welche man nie auf den wissenschaftlich bestimmten Begriff der Logik kommen kann. Aus diesen beiden Ursachen läßt sich die unwissenschaftliche Vermengung verschiedenartiger Kenntnisse in einer Wissenschaft und der unsystematische Gang in der Abtheilung und Behandlung der Wissenschaft erklären, wodurch die Logik der Stoiker einem bloßen Aggregat ähnlicher aussiehet, als einem wissenschaftlichem Ganzen, wie unter andern auch daraus erhellet, daß die Stoiker in Verlegenheit waren, welche Stelle sie der Lehre von den Erklärungen und Einthei- lun-

53) Diognes Laert. VII. §. 43. 44.

lungen geben sollten [54]) — ein Punkt, in welchem die Logik des Aristoteles entschiedene Vorzüge hat.

Um die Lehre von den Vorstellungen erwarb sich Chrysipp manche Verdienste, indem er nicht nur einige Irrthümer der ältern Stoiker berichtigte, sondern auch überhaupt die Theorie von den Vorstellungen als Grundlage der Logik vervollständigte. Zuerst verwarf er Cleanths Erklärung von der Vorstellung, wenn dieser behauptete, sie sey Copie eines Gegenstandes in der Seele nach Form und Gestalt, weil sie ungereimt sey. Denn, vorausgesetzt daß die Seele körperlicher Natur sey, was er mit allen Stoikern annahm, so müßte die Seele, wenn sie zu gleicher Zeit einen dreyeckigten und viereckigten Gegenstand sehe, zu gleicher Zeit diese verschiedenen Gestalten auf- und annehmen, und überhaupt, da mehrere Vorstellungen zugleich in der Seele sich befinden, auf mannichfaltige Weise zugleich gestaltet seyn, welches sich nicht denken lasse. [55]). Man müsse daher, sagte er, das Wort τυπωσις, dessen sich Zeno bediente, durch Veränderung (ἑτεροιωσις) erklären. Und nun sey es denkbar, daß die Sele von vielen Gegenständen zu einer und derselben Zeit auf verschiedene Art afficirt und verändert werde, so wie die Luft, wenn verschiedene Menschen zugleich schreyen, zu gleicher Zeit mannichfaltige Schwingungen erleidet [56]).

Die

5,) Diogenes Laert. VII. §. 41, 44.

55) Diogenes Laert. VII. §. 50. Sextus Empiric. adversus Mathematic. VII. §. 228.

56) Sextus Empiric. advers. Mathemat. VII. §. 230. Αυτος ουν την τυπωσιν ειρησθαι ὑπο του Ζη-

Die Vorstellung (Φαντασια) ist daher eine Veränderung in der Seele, welche zugleich das bewirkende Object anzeigt [57]). Jeder Vorstellung liegt nehmlich ein Object zum Grunde, welches die Veränderung in der Seele bewirkt. Wenn wir z. B. etwas Weißes sehen, so ist das eine Veränderung in der Seele, welche durch das Sehen entstanden ist; dieser Veränderung liegt aber auch etwas zum Grunde, welches auf die Seele durch den Gesichtssinn wirkt [58]). Man fand in der Folge an dieser Erklärung das zu tadeln, daß sie zu weit sey, da es auch Veränderungen der Seele gebe, welche gleichwohl keine Vorstellungen seyen, z. B. wenn man sich an den Finger stoße, oder ein Glied jucke. Man setzte daher noch das Merkmal: eine Veränderung in der Seele, als Seele, oder in der Vorstellungskraft der Seele, hinein. Aber diese und andere Versuche, den Begriff bestimmter zu fassen, waren fruchtlos, so lange man nicht die innern

 Ver-

Ζηνωνος ὑπενοει αυτιτης ἑτεροιωσεωσι· ὡςε ειναι τοιουτον τον λογον· Φαντασια εςιν ἑτεροιωσις ψυχης, μηκετι ατοπου οντος, το αυτο σωμα ὑφ' ἑν κατα τον αυτον χρονον, πολλων περι ἡμας συνιςαμενων Φαντασιων, παμπληθεις αναδεχεςθαι ἑτεροιωσεις.

57) Plutarch de physic. Philosoph. decret. IV. c. 12. Φαντασια μεν ουν εςι παθος εν τῃ ψυχῃ γινομενον, ενδεικνυμενον εν αυτῳ και το πεποιηκος. Chrysipp leitet den Namen von Φανταζεςθαι und Φως ab, weil das Licht sich selbst, und die beschienenen Objecte sichtbar mache.

58) Plutarch de physic. Philosoph decret. IV. c. 12. Οἱον, επειδαν δι' οψεως θεωρωμεν το λευκον, εςι παθος το εγγεγενημενον δια της ὁρασεως εν τῃ ψυχῃ· και τουτο το παθος ειπειν εχομεν, ὁτι ὑποκειται λευκον κινουν ἡμας.

Veränderungen der Seele auf bestimmte Classen zurückführte, und das wesentliche Unterscheidungsmerkmal einer jeden entdeckte. Ungeachtet die Stoiker durch die Einwendungen ihrer Gegner darauf geführt wurden, so kamen sie doch nie auf den rechten Punkt. Auf der andern Seite ist aber diese Erklärung wieder zu enge, weil sie bloß auf Vorstellungen von äußern Objecten paßt.

Der Gegenstand einer Vorstellung ist das Vorgestellte (φανταςον), welches etwas Wirkliches außer der Seele befindliches ist. Vorstellungen, welche kein solches reelles Object haben, nennt Chrysipp φανταςικον und φανταςμα und verstehet unter den ersten willkürliche, unter den zweiten unwillkürliche Phantasieen [59]). Diese Unterscheidungen brauchte Chrysipp, wie wir hernach sehen werden, dazu, um das Kriterium der materialen Wahrheit aufzufinden. Wenn er auch darinn weniger glücklich war, so war es doch immer

59) Plutarch de physic. Philosoph. decret. IV. c. 12. Φανταςον δε το ποιουν την φαντασιαν οἱον το λευκον και το ψυχρον, και παν ὁ τι αν δυνηται κινειν την ψυχην, τουτ᾽ εςι φανταςον. Φανταςικον δι εςι διακενος ἑλκυσμος, παθος εν ψυχῃ απ᾽ ουδενος φανταςου γινομενον· καθαπερ επι του σκιαμαχουντος και κενας επιφεροντος τας χειρας· τῃ γαρ φαντασιᾳ ὑποκειται τι φανταςον, τῳ δε φανταςικῳ ουδεν. Φανταςμα δε εςιν, εφ᾽ ὁ ἑλκομεθα κατα τον φανταςικον διακενον ἑλκυσμον· ταυτα δε γινεται επι των μελαγχολωντων και μεμηνοτων. Sextus Empiricus advers. Mathematic. VII. §. 241. Nemesius de natura hominis c. 5. Uebrigens waren nicht alle Stoiker in dem Gebrauch dieser Wörter einstimmig. So kommt φανταςμα beym Plutarch IV. c. 11. in der allgemeinen Bedeutung von Gedanken εννοιαι vor.

mer Gewinn, einen allgemeinen Ausdruck, unter welchen alle Vorstellungen zusammengefaßt, und dann wieder in die untergeordneten Arten eingetheilt werden konnten, gefunden zu haben. Waren auch in dem allgemeinen Begriff noch einige wesentliche Merkmale noch nicht entdeckt, so konnte er doch die Aufmerksamkeit auf alle dahin gehörigen Erscheinungen erhalten, die Uebersicht erleichtern, und dazu dienen, das Gemeinsame immer mehr herauszzuheben, und das Verschiedenartige in besondere Begriffe zu fassen.

Die Vorstellungen sind theils sinnliche, theils nicht sinnliche (αιςθητικαι. ουκ αιςθητικαι). Die sinnlichen sind diejenigen, welche durch die Sinne, die nicht sinnlichen aber diejenigen, welche von dem Denkvermögen empfangen werden, z. B von unkörperlichen Dingen, oder von Gegenständen, welche durch die Vernunft vorgestellt werden [60]. Die nichtsinnlichen, verständigen Vorstellungen entstehen durch die Vergleichung der sinnlichen Vorstellungen und Zusammenfassung des Gemeinsamen und Allgemeinen (εννοιαι), theils ohne Mithülfe einer willkührlichen Anwendung der Denkkraft und menschlichen Cultur, natürliche allgemeine Begriffe (Φυσικαι εννοιαι, πϱοληψεις), theils durch willkührliche Anwendung der Denkkraft, gemachte Begriffe (εννοιαι) [61].

60) **Diogen. Laert.** VII. §. 51. Των δε Φαντασιων — ἁι μεν εισι αιςθητικαι, αἱ δ' ου' αιςθητικαι μεν. ἁι δι' αιςθητηϱιου η αιςθητηϱιων λαμβανομεναι· ουκ αιςθητικαι δε, ἁι δια της διανοιας καθαπεϱ των ἀσωματων, και των αλλων των λογῳ λαμβανομενων.

61) **Plutarch de physic. Philosoph. decret.** IV. c. 11. Των δε εννοιων αἱ μεν Φυσικως γι-

Wir übergehen noch andere Eintheilungen der Vorstellungen, (zum Beyspiel die Vorstellungen der unvernünftigen Thiere, (αλογαι) und der vernünftigen (λογικαι), weil sie leere Subtilitäten sind, und weil es problematisch ist, welchem Stoiker sie angehören. Bei den oben angeführten ist der Hauptzweck des Chrysipps, ein Kriterium der materialen Wahrheit zu finden, unverkennbar; ein Grund mehr, sie diesem Stoiker beyzulegen.

Nachdem durch das Räsonnement des Arkesilaus alle Erkenntniß zweifelhaft gemacht werden sollte, weil es nicht mit Gewißheit auszumachen sey, ob und welchen objectiven Gehalt die Vorstellungen haben, so mußte Chrysipp seinen ganzen Scharfsinn aufbieten, ein Kriterium zu entdecken, wornach die Wahrheit und Realität der Vorstellungen beurtheilt werden, oder, mit andern Worten, bestimmt und sicher erkannt werden könne, welche Vorstellungen objectiven Gehalt haben (καταληπτικη φαντασια). Sextus führt den Grundsatz an: alles ist wahr, was wirklich und einem andern entgegengesetzt ist; falsch ist, was nicht wirklich, und keinem andern entgegengesetzt ist [62]. Dieser Satz scheint

γινονται κατα τους ειρημενους τροπους και ανεπιτεχνως· αἱ δ' ηδη δι' ἡμετερας διδασκαλιας και επιμελειας· αὑται μεν ουν εννοιαι καλουνται, μοναι εκειναι δε και προληψεις. Wir schreiben diese Eintheilung dem Chrysipp zu, ungeachtet kein Zeugniß dafür spricht, weil wir aus einer andern Stelle (Diogenes Laert. VII. §. 54.) sehen, daß ihn Chrysipp kannte, und die προληψις, welche er φυσικη εννοια nannte, nebst der Empfindung für das Kriterium der Wahrheit hielt.

62) Sextus Empiricus advers. Mathemat.

scheint aber mehr als Grundregel der Urtheile, als der Wahrheit der Wahrnehmungen gelten zu können. Er setzt in der That schon ein anderes Kriterium der Wirklichkeit voraus, und kann daher aus der Ansicht des stoischen Systems nicht einmal der erste Grundsatz des Wahren seyn. Sollte Sextus hier den Chrysipp, der oft dunkel war, nicht recht verstanden, oder zwey Regeln, die eine für die Wahrheit der einzelnen, die andere für die Wahrheit der in ein Urtheil verbundenen Vorstellungen, in eine zusammen geschmolzen haben? Wir müssen also hier diesen Führer verlassen, und einen andern wählen.

Nach dem Bericht des Diogenes erklärte Chrysipp, wie Zeno, eine reale Vorstellung (Φαντασια καταληπτικη) das ist, eine solche, welche von einem wirklichen Objecte bestimmt worden, für das Kriterium der Wahrheit, oder wie er gleich darauf hinzusetzt, die Empfindung und die

mat. VIII. §. 10. Οἱ δε απο της Στοας λεγουσι μεν των τε αισθητων τινα και των νοητων αληθη· ουκ εξ ευθειας δε τα αισθητα αλλα κατα αναφοραν την ὡς επι τα παρακειμενα τουτοις νοητα. αληθες γαρ εςι κατ᾽ αυτους το ὑπαρχον και αντικειμενον τινι· και ψευδος το μη ὑπαρχον και ἀντικειμενον τινι. Ungeachtet Sextus diesen Grundsatz allen Stoikern beylegt, so glauben wir doch nicht ohne Grund, den Chrysipp für denjenigen zu halten, welcher ihn zuerst bestimmt aufstellte. Denn nach Diogenes Laert. VII. §. 54. war den ältern Stoikern der ορθος λογος das Kriterium der Wahrheit, Chrysipp aber die Empfindung und der natürliche Begriff, und es ist ein ausgemachtes Factum, daß er auch den Satz: jedes Urtheil ist wahr oder falsch, worauf jener vom Sextus angeführte, beruhet, vielfältig als Grundsatz in Anwendung brachte.

natürlichen Begriffe [63]). Er setzte dabey voraus, daß solche Empfindungen und Begriffe von wirklichen Objecten herrühren, von diesen der Seele ohne Einmischung alles fremden Zusatzes eingeprägt werden, eben deswegen aber auch ihren Objecten vollkommen entsprechen, sie in ihrer eigenthümlichen Gestalt der Seele wieder darstellen, da die Seele nichts zu ihrer Bildung oder Ausbildung beigetragen, sondern so empfangen habe, wie sie ihr gegeben worden. —

Daher sind solche Begriffe, z. B. vom Guten und der Gerechtigkeit, unveränderlich; alle Menschen stimmen in derselben überein, wie die Stoiker logisch richtig folgerten [64]). — Doch auch dieses Kriterium ist noch nicht hinreichend. Denn was die sinnlichen Vorstellungen betrifft, so wagte es Chrysipp nicht, nach dem Beyspiel des Epikurs, sie alle für wahr zu erklären, d. h. er behauptete nicht, daß sie alle etwas Wirkliches zum

63) Diogenes Laert. VII. §. 54. Κρίτηριον δε της αληθειας φασι τυγχάνειν τὴν καταληπτικην Φαντασιαν, τουτεςιν την απο ὑπαρχοντος, καθαφησι χρυσιππος εν τη διωδεκατη τιων Φυσικων και Αντιπατρος και Απολλοδωρος — ὁ δε Χρυσιππος διαφερομενος προς αυτον εν τῳ πρωτῳ περι λογου, κριτηρια φησιν ειναι αιςθησιν και προληψιν. εςι δ' ἡ προληψις, εννοια φυσικη τιων καθολου. Suidas in dem Worte προληψις setzt noch γνωσις hinzu.

64) Cicero Academicar. Quaestion. II, cap. 8. Sextus Empiricus advers. Mathem. IX. §. 61. Arrian Dissertat. III. c. 26. Simplicius in Epictet. c. 33.

zum Objecte haben, und durch dasselbe bestimmt werden. Noch nie hatte sich ein Philosoph so viel Mühe gegeben, das Falsche und Trügliche in der Sinnenerkenntniß aufzudecken, als Chrysipp; er hatte ganze Abhandlungen gegen die Sinne und die Gewohnheit, oder gegen die Denkart und die Ueberzeugungen des gemeinen Lebens geschrieben, und alles aufgesucht, was sich nur von Skeptikern dagegen sagen ließ [65]). Wie kann denn also die Empfindung an sich ein Kriterium seyn, welche selbst wieder eines neuen Kriteriums bedarf? Wir wissen zwar, daß Chrysipp aus der eines Philosophen würdigen Absicht alle mögliche Einwürfe und Instanzen zusammenstellte, um nach Auflösung derselben eine desto sichere und zuverläßigere Regel der Wahrheit zu finden. Allein man hat Grund zu zweifeln, daß er das Problem, welches er aufzulösen hatte, mit gehöriger Bestimmtheit aufgefaßt, und daher im Stande gewesen sey, eine Auflösung zu finden, welche den Akademikern Genüge leisten konnte. Das wenige, was wir in den alten Denkmälern davon finden, beweiset, daß er in den eigentlichen Streitpunkt, welcher die objective Wahrheit und Realität betraf, nicht eindrang, sondern diese immer schon als gegeben voraussetzte.

65) Cicero Academicar. Quaestio, II. c. 27. De quo (Chrysippo) queri solent Stoici, dum studiose omnia conquisierit contra sensus et perspicuitatem contraque omnem consuetudinem, contraque rationem, ipsum sibi respondentem inferiorem fuisse; itaque ab eo armatum fuisse Carneadem. c. 24. Quam multa ille contra sensus, quam multa contra omnia, quae in consuetudine probantur? Plutarch de Stoicor. repugnant. p. 1036. Diogenes Laert, VII. §. 184.

Er zeigte den merkwürdigen Unterschied zwischen den Vorstellungen im wachenden und gesunden Zustande, und im Traume; daß jene ein unwiderstehliges Gefühl von ihrer Beziehung auf etwas Objectives, eine größere Klarheit und Stärke des Eindrucks begleite, welches durch keine nachfolgende Vorstellung geschwächt, oder verdrängt werde, da hingegen jeder, wenn er aus dem Traume erwache, und zu sich selbst komme, sich bewußt sey, daß er geträumt und nicht gewacht habe [65]). Eben dieser Unterschied findet auch bei der Trunkenheit, in dem Wahnsinne, in dem Zustande der Leidenschaft statt. Manche Wahnsinnige gestehen im Anfange ihrer Krankheit, daß ihnen manches vorkomme, was nicht ist, und wenn der Anfall aufhört, so wissen sie, daß sie phantasirt haben. Gesetzte Menschen halten an sich, wenn sie sich von einer Leidenschaft bewegt fühlen, um sich nicht selbst zu täuschen, und sind auf ihrer Hut, wenn ihre Sinne stumpf oder geschwächt sind, oder wenn sie etwas nicht recht beachten können. In allen diesen Zuständen fehlt es den Vorstellungen an der Klarheit und Anschaulichkeit, dem Grade von Ueberzeugung, welche die Vorstellungen in dem gesunden Zustande haben; der Eindruck auf die Empfindungskraft ist schwä-

66) Cicero de divinatione II. c. 61. Praesertim cum Chrysippus, Academicos refellens, permulta clariora et certiora esse dicat, quae vigilantibus videantur, quam obscuriora per somnium. Man vergleiche damit Cicero Academ. Quaestion. II. c. 14, 27. Wahrscheinlich wird es, daß Cicero in dem ersten mehrere Gründe des Chrysipps für die Wahrheit der Sinnenerkenntniß anführet.

schwächer; Sinne und Seele beweisen nicht ihre volle und ganze Kraft [67]).

Alles stützt sich bei dieser Widerlegung der Akademiker auf ein gewisses Gefühl der Realität, auf einen gewissen Grad von Stärke und Klarheit, wodurch sich wirkliche Empfindungen von leeren Einbildungen unterscheiden [68]). Dieses kann der Akademiker immerhin zugeben; er läugnet ja nicht, daß wir etwas Aeußeres empfinden. Aber er ist noch nicht dadurch überzeugt, daß nun eine Vorstellung, welche sich durch dieses begleitende Gefühl von andern unterscheidet, darum auch gerade das Object darstellet, wie es an sich ist; oder daß die Eindrücke von den Objecten nicht bei der Aufnahme in das Gemüth modificirt und verändert werden [69]), so daß bei aller Beziehung auf etwas Objectives

67) Cicero Academicar. Quaestion. II. c. 16, 17. Itaque simul experrecti sumus, visa illa contemnimus, neque ita habemus, ut ea, quae in foro gessimus. At enim dum videntur, eadem est in somnis species eorum, quae vigilantes videmus? Plurimum interest. Sed id omittamus. Illud enim dicimus, non eandem esse vim neque integritatem dormientium et vigilantium nec mente nec sensu.

68) Cicero Academicar. Quaestion. II. c. 16. Nam ab omnibus eiusdem modi visis perspicuitatem, quam mordicus tenere debemus, abesse dicemus.

69) Cicero Academicar. Quaestion. II. c. 18. Ut etiam illud absurdum sit, quod interdum soletis dicere, cum visa in animos imprimantur, non vos id dicere, inter ipsas impressiones nihil inter-

ves dennoch nie eine Vorstellung das Object selbst zu erkennen giebt, wie es an sich ist. Selbst die Bemerkungen des Chrysipps von dem Unterschied der Vorstellungen und der Phantasieen führen darauf, dem Gemüthe einen Einfluß auf die Vorstellungen einzuräumen. Er achtete aber nicht darauf, weil er voraussetzte, daß Vorstellungen von wirklichen Objecten auch durchgängig durch die Objecte bestimmt, nicht von dem Gemüthe geformt werden, wofern nur die Empfänglichkeit des Gemüths für die Aufnahme der Eindrücke durch keine Krankheit oder andere Umstände gestöhret worden [70]. Er setzt also die objective Realität, welche die Akademiker in Anspruch genommen hatten, als erwiesen voraus.

Die Realität der Begriffe beruhete nach dieser Vorstellungsart unmittelbar auf der Empfindung, und wenn diese Realität hatte, so mußte sie auch den Begriffen, die aus derselben Quelle entspringen, zukommen. Allein eben daher wurde ihre objective Wahrheit durch die Bestreitung der ganzen Theorie erschüttert, und die Bemerkung der Gleichförmigkeit und Allgemeinheit, ob sie gleich in anderer Rücksicht eine merkwürdige, zu mancherley Forschungen einladende, Erscheinung ist, konnte ihr so wenig zur Stütze gereichen, da die Erfahrung lehrte, daß auch ganz irrige Begriffe oft eine lange Herrschaft über die Menschen behaupten.

Auf diese vorausgesetzte, aber nicht erwiesene Realität der Empfindungen und Begriffe gründete Chrysipp, wie es scheint, erst die logische Wahrheit. Mehrere Stoi-

interesse, sed inter species et quasdam formas eorum.

70) Sextus Empiric. advers. Mathemat. VII. §. 247. Ου καταληπτικαι μεν αἱ προςπιπτουσι τισι κατα παθος.

Stoiker zum wenigsten behaupteten, daß, wenn die ursprünglichen Vorstellungen keine objective Wahrheit hätten, man keinen logischen Gebrauch von ihnen machen könne, um die Einstimmung und den Widerspruch zwischen den Objecten einzusehen [71]). Dieses folgt auch ganz natürlich aus ihrer ganzen Ansicht; die Dialektik ist ihnen die Wissenschaft des Wahren und Falschen, ohne daß sie objective und subjective, materiale und formale Wahrheit unterscheiden; denn sie nehmen einen realen Zusammenhang zwischen dem Begriff, dem Wortzeichen und dem äußern Objecte an [72]). Nach diesem Gesichtspunkt konnte nun allerdings der oberste Grundsatz des Wahren so aufgestellt werden: Wahr ist, was wirklich ist, und einem andern widerspricht; falsch, was nicht wirklich ist, und einem andern entgegengesetzt ist [73]). Das heißt wohl: Ein Satz ist wahr, in welchem ein Prädikat einem Objecte beigelegt wird, welches mit der Wirklichkeit übereinstimmt, und mit seinem entgegengesetzten im Widerspruche stehet; ein Satz ist falsch, in welchem ein Prädikat einem Objecte beigelegt wird, welches

71) Cicero Academ. Quaestion. II. c. 8. Quodsi essent falsae notitiae, aut eiusmodi visis impressae, qualia visa a falsis discerni non possent, quo tandem his modo uteremur; quomodo autem quid cuique rei consentaneum esset, quid repugnaret, videremus?

72) Sextus Empiric. advers. Mathem. VIII. §. 11. *Και δη της μεν πρωτης δοξης προεστηκασιν οἱ απο της Στοας, τρια φαμενοι συζυγειν αλληλοις, το τε σημαινομενον και το σημαινον και το τυγχανον.*

73) Sextus Empiric. advers. Mathemat. VIII. §. 10. (oben Note 62).

ches mit der Wirklichkeit, und daher mit dem entgegengesetzten (Wahren) streitet. Daher werden auch die wahren Vorstellungen so erklärt: es sind solche, aus denen sich wahre Sätze, und falsch diejenigen, aus denen sich falsche Sätze bilden lassen, wobey immer die Rücksicht auf die Wirklichkeit zum Grunde liegt [74]). Sextus macht dabey die gegründete Bemerkung, daß diese Erklärungen einen Cirkel in sich schließen, weil es so gut ist, als sagten sie: wahr ist, was mit dem Wirklichen übereinstimmt, und wirklich ist, was wahr ist [75]). Allein sie konnten diesen Cirkel nicht wohl vermeiden, da sie einmal die Erfahrung zur Quelle aller Kenntnisse, und andern Theils das wirkliche Daseyn zur Basis der Philosophie machten, um mit Verbannung alles Willkürlichen und Unerweislichen dieser Wissenschaft den größtmöglichen Grad von Gewißheit und Ueberzeugungskraft zu geben. Diese Rücksicht hinderte Chrysipp und die übrigen Stoiker nicht, manche glückliche Blicke in die innere Gesetzgebung des menschlichen Geistes zu thun, z. B. die Grundregel alles analytischen Denkens, den Satz des Widerspruchs; so wie die Freiheit, als Bedingung des sittlichen Handelns sich deutlich vorzustellen, ungeachtet damit die erste Prämisse ihrer Philosophie sehr ins Gedränge kam.

Am

74) Sextus Empiricus advers. Mathemat. VII. §. 244. 245. *Αληθεις μεν ουν εισιν (Φαντασιαι) ὠν εϛιν αληθη Φαντασιαν ποιησαϛθαι· ὡς του ἡμερα εϛιν επι του παροντος, ἠ του, Φως εϛι· ψευδεις δε ὠν εϛι ψευδη κατηγοριαν ποιησαϛθαι, ὡς του, κεκλαϛθαι την κατα βυθου κωπην, η μειουρον ειναι την ϛοαν.*

75) Sextus Empiric. advers. Mathematic. VIII. §. 85.

Am vollständigsten kennen wir Chrysipps Syllogistik; sie verdient es, daß wir bei ihr etwas verweilen, theils weil sie für die damaligen Zeiten Aufsehen machte, theils weil sie die Logik mit dem ersten Versuch einer Theorie der hypothetischen Schlüsse bereicherte. Vorher müssen wir noch einige Begriffe von Sätzen vorausschicken, woraus zugleich erhellen wird, warum Chrysipp den Inhalt der Logik erschöpft zu haben glaubte, wenn er sagte, sie handele von den Zeichen und von dem Bezeichneten.

Objecte, Gedanken und Worte stehen mit einander in dem innigsten Zusammenhange. Worte und Gedanken können nicht von einander getrennt werden, weil ein Wort ohne Bedeutung kein Wort ist. Jedes Wort ist daher Ausdruck eines Gedankens, eines von einem vernünftigen, der Sprache fähigen Wesen Vorgestelltes. Dieses letzte nun, was die Bedeutung eines Worts ausmacht, nennten sie λεκτον [76]). Die Gedanken sind entweder selbstständig (αυτοτελη), z. B. Sokrates schreibt, oder nicht selbstständig (ελλιπη) z. B. Sokrates, schreibt [77]). Die vollständigen Gedanken, (die aus einem Subject und Object bestehen), wenn sie in sich vollendet sind, daß sie eine Bejahung oder Verneinung des Prädikats von dem Subjecte enthalten, und daher wahr oder falsch sind, heißen Sätze (αξιωματα) [78]) Jeder

76) Diogenes Laert. VII. §. 63. Sextus Empiric. advers. Mathemat. VIII §. 12, 70. Λεκτον δε ὑπαρχειν Φασι το κατα λογικην Φαντασιαν ὑΦιςαμενον· λογικην δε ειναι Φαντασιαν, καθ' ἡν το Φαντασθεν εςι λογῳ παραςησαι.

77) Diogenes Laert. VII. §. 63.

78) Diogenes Laert. VII. §. 65. Αξιωμα δε εςιν

der Satz ist entweder wahr, oder falsch; ein Drittes giebt es nicht [79]). Ob und wie Chrysipp diesen Satz bewiesen habe, wissen wir nicht; aber das verdient bemerkt zu werden, daß er in demselben sogar den Beweis findet, daß alles nach dem Fatum geschehe, einen logischen Satz also zur Bestimmung des objectiv Wahren braucht.

Die Sätze werden eingetheilt in einfache und zusammengesetzte. Die einfachen, oder solche, welche nicht aus einem zweimal genommenen Satze, und auch nicht aus mehreren bestehen, sind von mancherley Art, als bejahende, verneinende, privative, (unendliche) bestimmte und unbestimmte [80]).

Unter den einfachen Sätzen verdienen noch die möglichen und nothwendigen eine Anzeige, weil die Stoiker bei dieser Klasse von Urtheilen die Modalität der Urtheile dunkel geahndet haben. Nur verwechseln sie noch logische und reale Möglichkeit und Nothwendigkeit mit einander. Ein Satz ist möglich, wenn er an sich wahr seyn kann, und keine äußere Bedingung verhindert, daß er wahr ist, z. B. Diocles lebt; unmöglich, wenn eine äußere Bedingung macht, daß ein Satz nicht wahr ist, z. B. die Erde fliegt. [81]). Noth-

ϛιν, ὁ εϛιν αληθες η ψευδες, η πραγμα αυτοτελες αποφαντον ὁσον εφ' ἑαυτω· ὡς ὁ Χρυσιππος φησιν εν τοις διαλεκτικοις ὁροις· αξιωμα εϛι το αποφαντον η καταφαντον ὁσον εφ' ἑαυτω.

79) Cicero de Fato c. 10. Omnis enuntiatio aut vera aut falsa est.

80) Diogenes Laert. VII. §. 68. 69.

81) Diogenes Laert. VII. §. 75. Δυνατον μεν,

Nothwendig ist ein Satz, der an sich wahr ist, aber unmöglich falsch werden kann, theils an sich, theils durch äußere Umstände, z. B. die Tugend ist heilsam; **nicht nothwendig** sind Sätze, die zwar wahr sind, aber falsch werden können, weil äußere Umstände es nicht verhindern, z. B. Dion geht spazieren [82]. Ueber die Möglichkeit des Zukünftigen und die Nothwenigkeit des Vergangenen hatte Chrysipp einen Streit mit dem Megariker Diodorus (man sehe 2 Theil S. 155), und mit seinem Lehrer Cleanth. Er behauptete gegen diesen, daß **alles Vergangene, in so fern es nicht geändert werden könne, nothwendig**, gegen jenen aber, daß **auch dasjenige, was nicht geschehen werde, möglich sey**. Der ganze Streit war an sich nicht von Bedeutung, ausgenommen, daß er auf die Lehre vom Fatum Einfluß hatte, und die Gründe von beiden Partheyen sind nicht aufgezeichnet worden [83]. Die

μεν, το επιδεκτικον του αληθους ειναι, των εκτος μη εναντιουμενων εις το αληθες ειναι, οἱον, ζῃ Διοκλης· αδυνατον δε, ὁ μη εςιν επιδεκτικον του αληθες ειναι, οἱον, ἡ γη ιπταται.

82) **Diogen. Laert.** VII. §. 75. Αναγκαιον δε εςιν ὁπερ αληθες ον, ουκ εςιν επιδεκτικον του ψευδος ειναι, η επιδεκτικον μεν εςι, τα δ' εκτος αυτῳ εναντιουται προς το ψευδος ειναι, οἱον ἡ αρετη ωφελει· ουκ αναγκαιον δε εςιν, ὁ και αληθες εςιν, και ψευδος οἱον τε ειναι, των εκτος μηδεν εναντιουμενων, οἱον το, περιπατει Διων.

83) **Cicero** Epist. ad Diverf. IX. ep. 4. de Fato c. 1. 7. Tu (Chrysippe) et quae non sint futura, posse fieri dicis, ut frangi hanc gemmam, etiamsi id nunquam futurum sit: neque necesse fuisse

Die zusammengesetzten Sätze bestehen aus einem zweimal genommenen, oder mehrern Sätzen, und werden in bedingte, verbindende, disjunctive, causale und vergleichende eingetheilt [84]). Alle diese Erklärungen sind mehr grammatisch, als philosophisch, in so fern sie mehr auf die Bezeichnung durch Worte, als auf die logischen Verhältnisse der Begriffe und Sätze zu einander sehen. Er suchte die allgemeine Regel der Wahrheit nicht sowohl durch die Beispiele der Anwendung zu erläutern, als die Wahrheit aller besonderen Fälle der Anwendung in Beziehung auf die allgemeine Regel des Widerspruchs festzusetzen, und das zwar darum, weil Regeln für die materiale Wahrheit ihn mehr interessirten, als für die logische, und diese nur zur Findung jener brauchte. Daher wird z. B. die Wahrheit eines besondern Urtheils daraus gefolgert, wenn es in einem bestimmten Falle die Erfahrung bestätigt hatte; wenn das Urtheil, Jemand sitzt oder spaziert, wahr seyn soll, wird die Erfahrung vorausgesetzt, daß ein bestimmtes Individuum sitzt oder spazieret [85]). Daher

fuisse, Cypselum regnare Corinthi, quanquam id millesimo ante anno Apollinis oraculo editum esset. — Omnia enim vera in praeteritis, necessaria sunt, ut Chrysippo placet, dissentienti a magistro Cleanthe, quia sunt immutabilia, nec in falsum e vero praeterita possunt convertere.

84) Diogen. Laert. VII §. 68. seq. Ουχ ἁπλα δε εςι τα συνεςωτα εξ αξιωματος διαφορουμενου, η εξ αξιωματων. Sextus advers. Mathem. VIII. §. 93. 108. 109. Pyrrhon. Hypotyp. II. §. 112. Αξιωμα διαφορουμενον ist soviel als διλαμβανομενον.

85) Diogenes Laert. VII. §. 70. Sextus Em-

her sehen sie bei bedingten Sätzen mehr auf die Richtigkeit des Folgesatzes, als der Folgerung.

Indessen machte doch auch Chrysipp oft richtige Bemerkungen über die Wahrheit der Sätze durch Anwendung des Grundsatzes des Widerspruchs. Sätze sind in Ansehung der Wahrheit und Falschheit entgegengesetzt, wenn der eine verneinet, was der andere bejahet [86]. Aus der Anwendung dieses Satzes auf bedingte Sätze setzte er die Regel fest: derjenige Satz ist wahr, in welchem das Entgegengesetzte des Nachsatzes dem Vordersatze widerspricht, und falsch, wenn er ihm nicht widerspricht [87]. Ein Kausalsatz ist wahr, wenn der Vordersatz wahr, der Nachsatz durch den ersten bedingt, aber nicht der erste eine Folge des zweiten ist [88].

Empiric. advers. Mathemat. VIII. §. 97, 98.

86) Diogenes Laert. VII. § 73. Ετι των αξιωματων κατα τε αληθειαν και ψευδος αντικειμενα αλληλοις εϛιν, ών το ετερον του έτερου εϛιν αποφατικον· οίον το ἡμερα εϛι και το ουχ ἡμερα εϛι. Wir schreiben diesen Satz so wie folgende Anwendung nicht nur aus dem Grunde dem Chrysipp zu, weil er sich so viel mit logischen Untersuchungen beschäftigte, sondern auch weil aus Cicero de Fato. c. 6. mit größter Wahrscheinlichkeit gefolgert werden kann, daß sie in Chrysippus Schriften gefunden worden.

87) Diogen. Laert. VII. §. 71. 73.

88) Diogen. Laert. VII. §. 74.

Die Theorie der Schlüsse gründete Chrysipp allein auf die zusammengesetzten Sätze, und wir finden über die ordentlichen Syllogismen nicht die geringste Regel angeführt. Die letzten Megariker, welche auch Lehrer von einigen Stoikern waren, hatten zuerst angefangen, die Theorie der hypothetischen Sätze zu bearbeiten. Die Sophismen, welche einige von denselben aufgebracht hatten, und deren Auflösung den Denkern so viel zu schaffen machte, waren meistentheils aus zusammengesetzten Sätzen bestehend. Beides mochte wohl eine Veranlassung seyn, die Aufmerksamkeit vorzüglich auf diese zu richten. Die Hauptursache aber scheint darinn zu liegen, daß Chrysipp nicht die Theorie der Schlüsse an sich aus dem logischen Gesichtspunkt allein und vorzüglich, sondern hauptsächlich in der Rücksicht zu bearbeiten suchte, als sich aus den Schlüssen ein wahrer Gewinn für die materiale Wahrheit erwarten ließ. Die Logik war ihm kein Canon des Verstandesgebrauchs, sondern ein Organon zur Erfindung und Befestigung realer Wahrheit. Dazu hielt er nun vielleicht die hypothetischen und disjunctiven Schlüsse für tauglicher, als die einfachen Syllogismen, wo unter eine allgemeine Regel als Bedingung etwas anders subsumirt wird. Denn Begriffe an sich sind, nach den Stoikern, bloß Vorstellungen des Verstandes, die eigentlich weder ein reales Object noch eine reale Eigenschaft desselben anzeigen [89]). Anstatt also daß von ihnen etwas abgeleitet werden kann, müssen sie selbst erst aus Wahrnehmungen abgezogen werden. In dieser Rücksicht schien es vielleicht ein Umschweif zu seyn, eine Erweiterung der Kenntnisse aus Begriffen zu suchen, da man sie unmittelbar aus der Erfah-

89) **Diogenes Laert.** VII. §. 60. Ενvοημα δε εςι Φαντασμα διανοιας, ουτε τι ον ουτε ποιον, ώσανει δε τι ον και ώσανει ποιον, οίον γινεται ανατυπωμα ίππου και μη παροντος.

fahrung schöpfen konnte. Diesem Gange scheinen die bedingten Schlüsse zu entsprechen, weil in demselben ein Erfahrungssatz mit seinen Folgen in unmittelbarer Verbindung dargestellt wird, die Ableitung des Schlußsatzes also ganz evident scheinet. Diese Evidenz der Folgerung, die Nothwendigkeit des Abgeleiteten, war es nun eigentlich, welche auch die übrigen Arten der zusammengesetzten Schlüsse den Stoikern, als die für den wissenschaftlichen Zweck tauglichsten, wichtig gemacht hat. Den Beweis dafür liefern Chrysipps unmittelbare Schlüsse, wie wir gleich sehen werden. Daß diese und andere äussern Gründe mehr bei den Stoikern gewirkt haben müssen, als Untersuchungen über das Denkvermögen, gehet daraus hervor, daß sie an analytischem Scharfsinn Aristoteles und anderen älteren Philosophen weit nachstehen, und in der logischen Gründlichkeit viele Blößen geben.

Der Begriff eines Schlusses, den Diogenes anführt [90]), giebt nur äußere Merkmale an, die nicht in das Wesen der Vernunft eindringen; die Eintheilung derselben ist sehr verworren, vielleicht durch Schuld des Abschreibers. Wir führen nur die Eintheilung in wahre und falsche an. Die Wahrheit der Schlüsse beruhet nach ihnen nicht allein darauf, daß die Schlußfolge aus den Vordersätzen richtig abgeleitet wird, sondern auch, daß die Vordersätze wahr sind [91]) Sie mußten also annehmen, daß aus dem, was wahr ist, nichts Falsches gefolgert wer-

90) Diogenes Laert. VII. §. 76.

91) Diogenes Laert. VII. §. 79. *Ετι των λογων οἱ μεν αληθεις εισιν, οἱ δε ψευδεις. αληθεις μεν ουν εισι λογοι, οἱ δι' αληθων συναγοντες. ψευδεις δε εισιν, οἱ των λημματων εχοντες τι ψευδος, η απεραντοι οντες.*

werden kann, wie sie dieß denn auch wirklich behaupten; gleichwohl aber geben sie doch auch zu, daß aus einem falschen Satze etwas Wahres abgeleitet werde; z. B. wenn die Erde fliegt, so ist sie wirklich [92]). Wenn dieses keine Inconsequenz ist, wozu das Gedränge zwischen der logischen und der realen Wahrheit sie verleitete, so muß sich die Regel, daß ein wahrer Schluß wahre Prämissen voraussetze, ein argumentum a tutiori seyn, weil man sonst, da aus dem Falschen Wahres und Falsches folgern kann, von der Wahrheit des Schlusses nicht zuverläßig überzeugt seyn kann.

Die Schlüsse sind entweder eines Beweises bedürftig, oder nicht. Die letzten sind diejenigen, deren Wahrheit so evident ist, daß jeder Beweis derselben überflüßig ist; sie dienen zur Grundlage aller andern Schlüsse, deren Richtigkeit dadurch erwiesen werden muß, daß sie auf die unmittelbaren zurückgeführt werden. Chrysipp stellte fünf solcher Schlußarten auf; die anderen Stoiker hatten ihrer mehrere, sie sind uns aber alle unbekannt [93]). Die fünf unmittelba-

92) Diogenes Laert. VII. § 81. Επ' αληθει δε αληθες έπεται κατα τους Στωικους· ὡς τῳ ἡμερα εςι, το φως εςι· και ψευδει ψευδος. ὡς τῳ νυξ εςι ψευδει, το σκοτος εςι· και ψευδει αληθες, ὡς τῳ ἱπτασθαι την γην, το ειναι την γην· αληθει μεν τι ψευδος ουκ ακολουθει.

93) Diogenes Laert. VII. §. 78. Συλλογιςικοι μεν ουν εισιν οἱ ητοι αναποδεικτικοι οντες, η αναγομενοι επι τους αναποδεικτους κατα τι των θεματων η τινα. §. 79. Εισι δε και αναποδεικτοι τινες τω μη χρηζειν αποδειξεως· αλλοι μεν παρ' αλλοις, παρα δε τῳ Χρυσιππῳ πεντε, δι' ὡν πας λογος πλεκεται. Sextus Empiricus Hypoty-

baren des Chrysipps aber sind folgende: 1) Man nimmt einen hypothetischen Satz zum Obersatze, und schließt von der Annahme des Nachsatzes auf die Setzung des Vordersatzes. Z. B. wenn es Tag ist, so ist es helle; nun aber ist es helle, also ist es Tag. 2) Man schließt von der Verneinung des Nachsatzes eines hypothetischen Satzes auf die Verneinung des Vordersatzes. Wenn es Tag ist, so ist es helle; nun ist es nicht helle; also ist es nicht Tag. 3) Zum Obersatze nimmt man einen verneinenden copulativen Satz, der Untersatz ist der erste Theil des Obersatzes, bejahend ausgedrückt; im Schlußsatze wird die Verneinung des zweiten Theils des Obersatzes gefolgert. Es ist nicht zugleich Tag und Nacht; nun aber ist es Tag: also ist es nicht Nacht. 4) Der disjunctive Schluß. Es ist entweder Tag oder es ist Nacht; nun aber ist es Tag: also ist es nicht Nacht. 5) Der umgekehrte Schluß des vorigen. Es ist entweder Tag oder es ist Nacht; nun aber ist es nicht Nacht, also ist es Tag. — Diese Schlüsse lassen sich alle auf die hypothetischen und disjunctiven Schlüsse bringen, deren Formeln (die Stoiker nannten sie τρο-ποι und λογοτροποι wenn sie abgekürzt wurden) alle richtig sind, bis auf die des zweiten, wo aus der Verneinung des Nachsatzes auf die Verneinung des Vordersatzes geschlossen wird, welches gegen die logischen Regeln dieser Schlußart ist, da ihre Richtigkeit auf der Consequenz oder der Abhängigkeit des Bedingten von der Bedingung, aber nicht umgekehrt, beruhet. Nur ist es auffallend, daß Chrysipp gerade diesen Schlußarten unmittelbare Evidenz zuschreibt, und nicht vielmehr der Form des einfachen Syllogismus, in welche er doch jene bedingten und disjunctiven Schlüsse einkleidete. Wahrscheinlich genügte ihm nicht die logische Evi-

typos. Pyrrhon. I. §. 69. II. §. 156. adverf. Mathematic. VIII. §. 223 226.

denz, sondern er wollte zugleich auch durch dieselbe die Gewißheit materialer Wahrheit gewinnen. Aber warum war er nicht mit unmittelbaren Folgerungen, z. B. wenn es Tag ist, so ist es helle, zufrieden, wenn sie nicht in der Form eines Schlusses vorgetragen waren [94])? Darum, weil er glaubte, daß sie die Beweiskraft erst durch die Form des Schlusses erhalten. Gleichwohl war er nicht im Stande, zwischen der Richtigkeit der Folgerung und der Wahrheit der Sätze zu unterscheiden, und er war daher in keiner kleinen Verlegenheit, wenn ihm Schlüsse vorgelegt wurden, welche der Form nach richtig waren, deren Schlußsatz ihm nicht behagte. Ein auffallendes Beispiel davon erzählt Cicero, da Chrysipp das Sophisma, der Lügner, welches der Form nach ganz dem ersten unbeweißbaren Schlusse angemessen war, nicht auflösen konnte [95]).

Am meisten machte aber dem Chrysipp der Sorites zu schaffen, bei dessen Auflösung ihn Scharfsinn und Beurtheilungskraft ganz verlassen zu haben schienen. Diese verfängliche Frage nach einer bestimmten Grenze zwischen correlaten Dingen oder bei relativen Größen brauchten die Akademiker, um den Stolz der Dogmatiker zu demüthigen, wenn sie auf die Frage, wo die bestimmte Grenze sey, wo das eine Correlatum, z. B. Wenig, Viel, Arm, Reich u. s. w. anfange, und das andere aufhöre, die Antwort schuldig blieben. Die Schwierigkeit ist nur gemacht, die Auflösung hat keine Schwierigkeit; gleichwohl wußte sich Chrysipp nicht anders zu helfen, als daß er auf die Frage: ob zwey, drey, vier u. s. w. wenig oder viel sey, mit seinen Ant-

94) Sextus Empiric. advers. Mathemat. VIII. §. 443. Μη αρεσκειν Χρυσιππω, μονολημματους ειναι λογους.

95) Cicero Academ. Quaestion. II. c. 29.

Antworten etwas inne hielt, ehe er eine Zahl für Vielheit erklärte, um nicht dem Einwurfe sich bloß zu stellen, als ob eine Einheit Wenig zu viel mache, und weil nach seiner Meinung der Unterschied zwischen an einander grenzenden Vorstellungen einer Reihe, die ein Mehr oder Weniger betreffen, so klein ist, daß man kein Urtheil darüber fällen kann [96]).

Chrysipps Verdienst um die Logik dürfte daher durch Verwirrung, welche aus der Verwechselung der formalen und materialen Wahrheit, durch die Geringschätzung, welche die hohen, aber unmöglichen Verheissungen der Logik zuwege brachten, leicht wieder aufgehoben werden. Allein eben diese Mißverständnisse mußten vorausgehen, um das Object der Logik reiner und bestimmter aufzufassen, und ihr von neuem ihren Werth als Wissenschaft nach einem festern Gesichtspunkte festzusetzen [97]).

96) Cicero Academic. Quaest. II. cap. 29. Placet enim Chrysippo, cum gradatim interrogetur, verbi causa, tria pauca sint, an ne multa, aliquanto prius, quam ad multa perveniat, quiescere, id est, quod ab his dicitur, ἡσυχαζειν. Sextus Empiric. advers. Mathemat. VII. §. 416. Επι γαρ του σωρειτου της εσχατης καταληπτικης φαντασιας τη πρωτη ακαταληπτῳ παρακειμενης και δυσδιοριστου σχεδον ὑπαρχουσης, φασιν οἱ περι τον Χρυσιππον, ὁτι εφ' ὡν μεν φαντασιων ολιγη τις οὑτως εστι διαφορα, στησεται ὁ σοφος και ἡσυχαζει.

97) Cicero Academicar. Quaestion. II, c. 28.

Chrysipps Metaphysik.

Aus dem, was wir über Chrysippus Bemühungen über die Logik angemerkt haben, kann man schon schließen, daß er weniger Talent zur Analyse des Denkgeschäftes als Trieb zur Erweiterung der Erkenntnisse hatte, weniger logischer als speculativer Kopf war. Die fragmentarischen Nachrichten von seinen Philosophemen bestätigen dieses auf das vollkommenste. Ungeachtet er nur Zenos System bearbeitete, so zeigen doch die Zusätze, Erweiterungen, welche es diesem Erklärer verdankte, und die deutlichere Entwickelung des Ganzen, daß er mit Forschungsgeist und Scharfsinn ausgerüstet war. Es würde zu weitläuftig und unzweckmäßig seyn, wenn wir alle einzelnen Sätze, wie sie sich in den Denkmälern der Alten finden, hier zusammentragen wollten, zumal da sie doch immer nur Bruchstücke eines Systems bleiben würden, das wir nach seinen Grundzügen bei dem Zeno schon dargelegt haben. Anstatt dieser planlosen Zusammenhäufung wollen wir nur das Eigenthümliche, wodurch sich Zenos speculatives System auszeichnete, kenntlich zu machen suchen, und bei einigen Punkten verweilen, welche theils ein höheres Interesse haben, theils ihrer Wichtigkeit wegen von Chrysipp mit angestrengtern Scharfsinn behandelt wurden, theils endlich den Fortschritt des Speculationsgeistes beurkunden.

Chrysipps Metaphysik hatte denselben Umfang, als die Zenonische; sie war die Wissenschaft der ganzen Natur; ein Gemisch von empirischen und transcendenten Behauptungen. Chrysipp fing aber zuerst an, das Bedürfniß einer Absonderung dieser mannichfaltigen Gegenstände in besondere Theile zu fühlen. Die von Stoikern überhaupt angenommene Abtheilung in die Lehre von den Elementen oder Principien, der Welt, und den Ur-

Ursachen der besondern Naturerscheinungen, (eine Art von specieller Physik) rührt wahrscheinlich von dem Chrysipp her [98]). Mehrere Materien, welche schon Zeno und Cleanth berührt hatte, bearbeitete Chrysipp ausführlicher, vorzüglich diejenige, welche in engerer Verbindung mit der Moral standen, z. B. Gott, Weltregierung, Vorsehung, Fatum, die Lehre von den Gemüthsbewegungen und Leidenschaften. Die dabey vorausgesetzten Hypothesen, z. B. von der allgemeinen Einwirkung Gottes in der Natur und dem Verhältnisse desselben zur Welt als Naturkraft, suchte er zu erklären, und manche Schwierigkeiten, z. B. wie sich das Fatum mit der Freiheit moralischer Wesen vereinigen lasse, zu heben. In mehrerern dieser Untersuchungen bewieß Chrysipp einen hohen Grad von Scharfsinn, welchem selbst die Gegner der Stoa Gerechtigkeit wiederfahren ließen.

Alles dieses beurkundet die Fortschritte der Vernunft in dem Felde der Speculationen, das Streben, wo möglich es zum Wissen in dem Uebersinnlichen zu bringen, das Uebersinnliche immer mehr an die Erfahrungswelt anzuschließen, und beides in Harmonie zu setzen. Aber dieses konnte nicht geschehen, ohne manche irrige Begriffe und Sätze, welche der Grundlage des stoischen Systems angemessen waren, durch die consequentere Durchführung in ihrer wahren Gestalt wenigstens für die Unbefangenen, darzulegen, und dadurch selbst diese Art von Speculationen verdächtig zu machen. So war Chrysipp wahrscheinlich der erste Stoiker, der durch weitere Ausdehnung des Hauptsatzes des stoischen Systems, daß alles, was etwas wirket, ein Körper ist, durch die Subsumtion des Begriffs der Stimme, des Tages, der Nacht, des Jahres u. s. w. unter den Begriff von Körper die Entdeckung der Fehler jenes Satzes, und

98) Diogenes Laert. VII. §. 84. 132. 133.

und die Mangelhaftigkeit des Begriffes, und der ungereimten Folgerungen, welche daraus hervorgiengen, veranlaßte [99]).

In den Begriffen, Materie, Raum, leerer Raum, Zeit, gieng Chrysipp einige Schritte weiter, und hinterließ Spuren von scharfsinnigen Nachdenken. So machte er einen Unterschied zwischen der unendlichen Theilbarkeit, und der Theilbarkeit in indefinitum; die letzte legte er den Körpern, und allen Bestandtheilen der Körper, als der Fläche, der Linie, auch dem Raume, dem leeren Raume und der Zeit bei. Es läßt sich keine Grenze denken, wo die Theilung aufhörte, obgleich man nicht sagen kann, daß Körper und die genannten Dinge aus unendlichen Theilen bestehen [100]).

Die Stoiker, welche die Welt von dem leeren Raume begrenzt werden ließen, erklärten den Raum für dasjenige, was von einem Körper erfüllt sey, und den leeren Raum für dasjenige, was von einem

99) Diogenes Laert. VII. §. 55. Plutarchus adversus Stoicos p. 1084.

100) Diogen. Laert. VII. §. 151. Ουκ απειρον δε Φησιν αυτην (την τομην) ὁ Χρυσιππος· ου γαρ εςι τι απειρον, εις ὁ γινεται τομη, αλλα ακαταληκτος εςι. Stobaeus Eclog. Physic. P. I. p. 344. Χρυσιππος εφασκε τα σωματα εις απειρον τεμνεσθαι και τα τοις σωμασι προσεοικοτα, οἱον επιφανειαν, γραμμην, τοπον, κενον, χρονον· εις απειρον τε τουτων τεμνομενων, ουτε σωμα εξ απειρων σωματιων συνεςηκεν, ουτ' επιφανεια, ουτε γραμμη, ουτε τοπος.

nem Körper erfüllt werden kann [101]). Da aber der leere Raum von dem mit Körpern angefüllten völlig getrennt ist, so daß von diesem nichts in jenen übergehen kann, so schien die obige Erklärung des leeren Raums unrichtig zu seyn, und Chrisipp gab daher folgenden Begriff: der Ort (τοπος) ist dasjenige, was von einem oder mehreren Körpern ganz erfüllt ist, oder eingenommen werden kann. Wenn der erfüllbare Raum von dem Wirklichen theils erfüllt, theils nicht erfüllt ist, so ist das ganz leere nicht Raum zu nennen, sondern etwas, das keinen Namen hat. Der Raum läßt sich mit einem vollen, das Leere mit einem leeren Gefäße vergleichen. Der Raum ist begrenzt, weil kein Körper unendlich ist. Ist das Körperliche begrenzt, so ist das Unkörperliche als Zeit, und das Leere unendlich. Das letzte, welches nur außer der Welt befindlich ist, ist schon seiner Natur nach unendlich, denn da es an sich Nichts ist, so kann es weder etwas anders begrenzen, noch von etwas anderm begrenzt werden. So wie aber ein Raum von dem Wirklichen erfüllt wird, so wird er auch begrenzt; wird das Erfüllende weggenommen, so läßt sich auch keine Grenze weiter denken [102]). Nicht bes-

101) Plutarch de physic. Philosoph decret. I. c. 20. *Και το μεν κενον ειναι ερημιαν σωματος· τον δε τοπον, το εχομενον ὑπο του σωματος.* c. 18. *οἱ Στωικοι εντος του κοσμου ουδεν ειναι κενον, εξωθεν δ' αυτου απειρον.*

102) Stobaeus Eclog. Physic. P. I. p. 390. *Τοπον δ' ειναι ὁ Χρυσιππος απεφαινετο το κατεχομενον δι' ὁλου ὑπο οντος, η το οιον κατεχεσθαι ὑπο οντος, και δι' ὁλου κατεχομενον ειτε ὑπο τινος, ειτε ὑπο τινων. εαν δε του οιου τε κατεχεσθαι ὑπο οντος τι*

besser konnte der leere Raum, der die Welt umgiebt, als durch den Begriff eines Nichts bezeichnet; nicht besser aber auch die Unstatthaftigkeit dieser Hypothese ins Licht gesetzt werden.

Die Erklärung der Zeit des Chrysipps ist so mangelhaft, als alle bisher angeführte; aber es blickt aus dem, was er darüber sagt, hie und da ein hellerer Lichtstrahl wie durch eine Dämmerung hindurch. So spricht er aber dunkel von einer doppelten Zeit, von der Unendlichkeit der Zeit vorwärts und rückwärts, von der endlosen Theilbarkeit der Zeit. Er schließt daraus, daß nie eine Zeit vollständig abläuft, daß man nur der gegenwärtigen Zeit ein Daseyn, der vergangenen und zukünftigen aber nur ein Seyn wie den Prädikaten beylegen kann. Die Zeit ist die Bedingung des Seyns und der Bewegung (Veränderung) aller Dinge [103]).

Ele-

τι μεν κατεχεται, τι δε μη, το ὁλον κενον εςαι ουτε τοπος, ἑτερον δε τι ουκ ωνομασμενον — το μεν ουν κενον απειρον ειναι λεγεσθαι· το γαρ εκτος του κοσμου τοιουτ' ειναι. τον δε τοπον πεπερασμενον, δια το μηδεν σωμα απειρον ειναι, καθαπερ δε το σωματικον πεπερασμενον ειναι, οὑτως το ασωματον απειρον, ὁ τε γαρ χρονος απειρος και το κενον. ὡςπερ γαρ το μηδεν ουδεν εςι περας, οὑτως και του μηδενος, οἱον εςι το κενον. κατα γαρ την αυτου ὑποςασιν απειρον εςι· περατουται δ' αυ τουτο εκπληρουμενον· του δε πληρουντος αρθεντος, ουκ εςιν αυτου νοησαι περας.

103) Stobaeus Eclog. Physic. P. I. p. 260. Ὁ δε Χρυσιππος ειναι χρονον κινησεως διαςημα, καθ' ὁ ποτε λεγεται μετρον ταχους τε και βραδυτητος· η το παρακολουθουν διαςημα τη του κοσμου κινησει, και κατα μεν τον χρονον κινεισθαι τε εκα-

ςα

Elemente sind die vier Grundstoffe, aus welchen alles besteht, und in welche alles wieder aufgelöset wird. Im vorzüglichen Sinne heißt aber das Feuer Element, in so fern es selbst den drey übrigen zum Grunde liegt, das Erste ist, aus welchem die übrigen durch Verwandelung sich bilden, und zuletzt wieder durch Auflösung in dasselbe übergehen [104]). Chrysipp nahm mit den übrigen Stoikern an, daß die Körper einander durchdringen, und auf mannichfaltige Art sich mit einander verbinden und vermischen

ϛα και ειναι, ει μη αραδιττος λεγεται ὁ χρονος, καθαπερ ἡ τε γη και ἡ θαλασσα και το κενον, τα τε ὁλα και τα μερη αυτων· ὡσπερ δε το κενον παν απειρον εςι παντη, και τον χρονον απειρον ειναι εφ' ἑκατερα· και γαρ τον παρεληλυθοτα και τον μελλοντα απειρον ειναι. Εκφανεςατα δε τουτο λεγει, ὁτι ουθ' εἱς ὁλως ενιςαται χρονος. Επει γαρ εις απειρον ἡ τομη των συνεχοντων εςι, κατα την διαιρεσιν ταυτην και πας χρονος εις απειρον εχει την τομην· ὡστε μηθ' ἑνα κατ' απαρτισμον ενεςαναι χρονον, αλλα κατα πλατος λεγεσθαι. Μονον δε ὑπαρχειν φησι τον ενεςωτα, τον δε παρωχημενον και τον μελλοντα εφεςαναι μεν, ὑπαρχειν δε ουδαμως, ει μη ὡς και κατηγορηματα ὑπαρχειν λεγεται μονα τα συμβεβηκοτα. οἱον το περιπατειν ὑπαρχει μοι ὁτε περιπατω, ὁτε δε κατακεκλιμαι η καθημαι, ουχ ὑπαρχει.

104) Stobaeus Eclog. Physic. P. I. pag. 312. Το δε (πυρ) κατ' εξοχην ςοιχειον λεγεσθαι, δια το εξ αυτου πρωτου τα λοιπα συνιςασθαι κατα μεταβολην, και εις αυτο εσχατον παντα χεομενα διαλυεσθαι. p. 314.

schen [105]). Er bestimmte diese verschiedenen Arten zuerst mit Scharfsinn. Die Körper verbinden sich miteinander entweder so, daß nur die Oberflächen einander berühren, wie z. B. in einem Haufen Weizen, Gerste, oder in Sandhaufen, Anhäufung (παραθεσις); oder daß sie einander ganz durchdringen; in diesem Falle behalten entweder die Körper ihre eigenthümlichen Eigenschaften, oder sie verlieren sie, so daß eine durch die andere verändert wird. Das erste ist Mischung (μιξις) welche zwey Arten unter sich begreift, die Mischung trockener (μιξις in engerm Sinne) und flüßiger Körper (κρασις); das zweite ist Vermischung (συγχυσις), z. B. die Bereitung der Arzneyen. Unter die Mischung zählt Chrysipp auch die Verbindung der Seele mit dem sie umgebenden Körper. [106]).

Ur-

105) Stobaeus Eclog. Physic. P. I. p. 376. Αρεσκει γαρ αυτοις σωμα δια σωματος αντιπαρηκειν.

106) Stobaeus Eclog. Physic. P. I. p. 374. Παραθεσιν μεν γαρ ειναι σωματων συναφην κατα τας επιφανειας — μιξιν δ' ειναι δυο η και πλειονων σωματων αντιπαρεκτασιν δι' όλων, ὑπομενουσων των συμφυων περι αυτα ποιοτητων — κρασιν δε λεγουσι ειναι δυο και πλειονων σωματων ὑγρων δι' όλων αντιπαρεκτασιν, των περι αυτα ποιοτητων ὑπομενουσων. την μεν ουν μιξιν και επι ξηρων γιγνεσθαι σωματων, οἷον πυρος και σιδηρου ψυχης τε και του περιεχοντος ταυτην σωματος. την δε συγχυσιν δυο και πλειονων ποιοτητων περι τα σωματα μεταβολην εις ἑτεραν διαφερουσης τουτων ποιοτητος γενεσιν, ὡς επι της συνθεσεως εχει των μυρων και των ιατρικων φαρμακων.

Ursache ist dasjenige, wodurch etwas ist; das Verursachte das, was durch etwas anders ist. Die Causalität (ιτια), ist die gesetzmäßige Wirksamkeit der Ursache, das Verhältniß der Ursache als Ursache [107]). Dunkel ist der Begriff der Causalität angedeutet; aber selbst dieses zeuget von weiterem Forschen, und weiset auf die Verknüpfung der Gesetzmäßigkeit mit der Causalität und die daraus entsprungene Intellectualisirung aller Ursachen. Diese Behauptung in Verbindung mit der, daß jede Ursache und Substanz ein Körper ist, enthält den Schlüssel der ganzen Metaphysik der Stoiker überhaupt und insbesondere des Chrysipps, und es wird daraus begreiflich, wie in ihrem System die Gottheit auf der einen Seite als ein körperliches Wesen, als Inbegriff jeder physischen Kraft gedacht, die physische Kraft auf der andern vergeistiget werden konnte. Beides zeigt sich vorzüglich in der Lehre von Gott und Welt, die wir nun etwas ausführlicher darstellen wollen, weil Chrysipp sich darinn vorzüglich angelegen seyn ließ, Zenos System mehr zu entwickeln, und von Widersprüchen und Schwierigkeiten zu befreyen. Das Interesse des Gegenstandes, und die darüber erhobenen Streitigkeiten haben gemacht, daß wir Chrysipps Speculationen über diese Objecte etwas vollständiger als andere kennen.

Zuerst versuchte Chrysipp einen neuen Beweis für das Daseyn Gottes, welcher aber nichts

107) Stobaeus Eclog. Physic. P. I. p. 338. Χρυσιππος αιτιον ειναι λεγει δι ὁ. Και το μεν αιτιον, ον και σωμα· οὑ δε αιτιον (το) δια τι· Αιτιαν δ' ειναι λογον αιτιου, η λογον τον περι του αιτιου, ως αιτιου.

nichts als der schon von andern versuchte kosmologische in einer andern Wendung ist, und so lautete: Wenn etwas in der Natur ist, was der Verstand und die Kräfte des Menschen nicht bewirken können, so ist dasjenige Wesen, welches dieses bewirkt, vollkommener, als der Mensch. Nun können aber die Himmelskörper, und alles dasjenige, was eine ewige Ordnung beobachtet, nicht von Menschen hervorgebracht werden. Es giebt also ein vollkommeneres Wesen, als der Mensch. Sollte dieses aber nicht Gott seyn? Denn wenn es keine Gottheit giebt, so ist der Mensch in der Reihe der Dinge das Vollkommenste, da er allein Vernunft besitzt, welche das Edelste ist. Der Mensch, der nichts Höheres und Vollkommneres über sich annehmen wollte, würde den thörichtsten Stolz verrathen. Es ist also ein vollkommenes Wesen. Also existiret Gott [108]). Die Schwäche und der Sprung dieses so sehr bewunderten Beweises fällt zu sehr in die Augen, als daß er einer Kritik bedürfte.

Daß

108) Cicero de Natura Deorum II. c. 6. Chrysippus quidem, quamquam est acerrimo ingenio, tamen ea dicit, ut ab ipsa natura didicisse, non ut ipse reperisse videatur. Si enim, inquit, est aliquid in rerum natura, quod hominis mens, quod ratio, quod vis, quod potestas humana efficere non possit: est certe id, quod illud efficit, homine melius. Atque res coelestes, omnesque eae, quarum est ordo sempiternus, ab homine confici non possunt. Est igitur id, quo illa conficiuntur, homine melius. Wahrscheinlich rührten auch die vom Sextus Empiric (advers. Mathemat. IX. §.75. seq.) angeführten Beweise von Chrysipp her; wenigstens enthalten sie manche Gedanken des Chrysipps, z. B. von der ἕξις.

Daß die Gottheit die Welt und alle Theile derselben durchdringe, behauptete Chrysipp übereinstimmig mit Zeno und Cleanth. Nur unterschied er schon genauer als der letzte die doppelte Wirksamkeit der Gottheit als Naturkraft, und als Vernunft. Die Gottheit, sagt er, durchdringt einige Theile mehr, andere weniger; einige nur als Körperkraft (ἑξις), z. B. Beine und Sehnen, andere als Geisteskraft, wie das Seelenwesen [109]). Die Erläuterung des dunklen Begriffs ἑξις und seines Verhältnisses zur Vernunft bedarf einiger Erläuterungen. Da die Materie, nach der Ansicht der Stoiker ohne alle Eigenschaften und Kräfte ist, so müssen diese nicht von der Materie, sondern von dem thätigen Princip abgeleitet werden. Dieses ist aber selbst körperlich, weil jedes Wesen, das für sich besteht, und etwas wirkt, ein Körper ist. Als körperliches Wesen bedarf es als Vehikel selbst einer Materie. Luft und Aether sind nun dieses Vehikel des thätigen Prinzips oder der Gottheit, wahrscheinlich darum, weil diese beiden Körper in Vergleichung mit der Erde und Wasser eine Art von spontaner Kraft zu äußern scheinen [110]). Luft und Aether sind also gleichsam das

109) Diogenes Laert. VII. §. 139. Τον δη κοσμον οικεισθαι κατα νουν και προνοιαν, κατα φησι Χρυσιππος εν τοις περι προνοιας — εις άπαν αυτου μερος διηκοντος του νου, καθαπερ εφ' ἡμων της ψυχης. αλλ' ηδη δι' ὡν μεν μαλλον, δι' ὡν δε ἡττον. δι' ὡν μεν γαρ ὡς ἑξις κεχωρηκεν, ὡς δια των οςων και των νευρων· δι' ὡν δε ὡς νους, ὡς δια του ἡγεμονικου.

110) Stobaeus Eclog. Physic. P. I. p. 374. Χρυσιππος δε τοιουτο τι διεβαιουτο· ειναι το ον πνευμα κινουν ἑαυτο προς ἑαυτο και εξ ἁυτου, η πνευ-

Substanzielle (το ὀν) des thätigen Princips, von welcher er aber, wie wir oben gesehen haben, die Causalität selbst unterscheidet [111].

Diese Causalität besteht nun theils in dem Bilden und Gestalten der rohen Masse, Vereinigung ihrer Theile, Verbindung und Festhaltung derselben, wodurch Aggregate von Materientheile mit bestimmten Eigenschaften entstehen, und als solche fortdauern [112]. Diese Kraft, welche alle Materie durchdringt, nennt nun Chrysipp ἑξις und ἑξεις (die Materie zusammenhaltende, bindende Kraft), Cleanth τονος αερωδης, und die Luft ist das Substrat derselben [113]. Die zweite Art der Wirksamkeit

πνευμα ἑαυτο κινουν προσω και οπισω· πνευμα δε ειληπται δια το λεγεσθαι αυτο αερα ειναι κινουμενον· αναλογον δε γιγνεσθαι επειτα αιθερος, ὡςε και εις κοινον λογον πεσειν αυτα. Alexander Aphrodis. περι μιξεως p. 141. ἡνωσθαι μεν ὑποτιθεται την συμπασαν ουσιαν, πνευματος τινος δια πασης αυτης διηκοντος, ὑφ' οὑ συναγεται τε και συμμενει και συμπαθες εςιν αυτῳ. Stobaeus Eclog. Physic. P. I. pag. 338. (Anmerk. 103.)

111) Plutarch advers. Stoicos. p. 1085.

112) Plutarchus advers. Stoicos. p. 1085. Γην μεν γαρ ισασι και ὑδωρ ουτε ἀυτα συνεχειν, ουτε ἑτερα, (δια) πνευματικης δε μετοχης και πυρωδους δυναμεως την ἑνοτητα διαφυλαττειν. αερα δε και πυρ ἀυτων δε ειναι δι' ευτονιαν εκτατικα, και τοις δυσιν εκεινοις εγκεκραμενα τονον παρεχειν, και το μονιμον και ουσιωδες.

113) Plutarch de Stoicor. repugnant. p. 1053.

keit des thätigen Princips ist diejenige, von welcher die Erscheinungen des Pflanzen-, Thier- und Geisterreichs herrühren, die Organisation, die Vegetation, das thierische Leben, das Empfinden und Denken. Unter dem Einfluß dieser Causalität stehen auch die Himmelskörper in dem Luftraume. Chrysipp unterscheidet diese Function von der ersten; ihr Substrat ist nicht die Luft, denn diese ist an sich alles Licht- und Wärmestoffs beraubt, welcher die Bedingung jener Erscheinungen ist, sondern der reinste Aether [114]). In der Folge unterschieden einige Stoiker (wahrscheinlich zuerst Posidonius) auch noch die organische Kraft, welche sie φυσις nennten, und die Seelenkraft (ψυχη), welche Chrysipp,

1053. Εν τοις περι ἑξεων ουδεν αλλο τας ἑξεις πλην αερας ειναι φησιν. ὑπο τουτων γαρ συνεχεσθαι τα σωματα, και του ποιον ἑκαςον ειναι των ἑξει συνεχομενων αιτιος ὁ συνεχων αηρ εςιν, ὁν σκληροτητα μεν εν σιδηρῳ, πυκνοτητα δ' εν λιθῳ, λευκοτητα δ' εν αργυρῳ καλουσι. Stobaeus Eclog. Physic. P. I. p. 372. Sextus Empiric. advers. Mathemat. IX. §. 82.

114) Diogenes Laert. VII. §. 139. Ὁ μεντοι Χρυσιππος διαφορωτερον παλιν, (το ἡγεμονικον του κοσμου φησι), το καθαρωτερον του αιθερος εν ταυτῳ· ὁ και πρωτον θεον λεγουσιν αισθητικως ὡςπερ κεχωρηκεναι δια των εν αερι, και δια των ζωων απαντων και φυτων· δια δε της γης αυτης, καθ' ἑξιν. Plutarch de Stoic. Repugn. p. 1053. Τον αερα φυσει ζοφερον ειναι λεγει, και τουτῳ τεκμηριῳ χρηται του και ψυχρον ειναι πρωτως. αντικεισθαι γαρ αυτου το ζοφερον προς την λαμπροτητα, το τε ψυχρον προς την θερμοτητα του πυρος.

wie es scheint, noch unter der Denkkraft zusammenfaßte. [115]).

Auch hier erscheint die Gottheit als die Seele der Welt. Beide sind mit einander wie die Seele und der Leib des Menschen vereiniget. So wie die Stoiker nun in der Seele eine Grund- und Hauptkraft (ἡγεμονικον) und abgeleitete, untergeordnete Kräfte unterscheiden, so trug Chrysipp, wie seine andern Genossen, diese Distinction menschlicher Weise auf Gott über. Diese Grundkraft der Gottheit, die Gottheit im vorzüglichen Sinn, ist nun die allgemeine Vernunftkraft, welche die ganze Welt umfaßt, nach Ideen leitet und regieret, die unveränderlichen Gesetze bestimmet, nach welchen alles geschiehet, geschehen wird, und geschehen ist, welche den reinsten Aether zum Substrate hat, und Jupiter heißt. Es ist unnöthig, zu wiederholen, daß er auch, wie sein Lehrer, nun auch die ganze Welt und ihre Theile, in so fern sie von der göttlichen Kraft durchdrungen werden, für Götter im uneigentlichen Sinne hielt, da diese Götter vergänglich, und dem Schicksal unterworfen, die Gottheit allein aber unvergänglich, frey und selbstständig ist [116]).

Die-

115) Sextus Empiric. advers. Mathematic. IX. §. 81. Diogenes Laert. VII. §. 137.

116) Cicero de natura Deor. I. cap. 15. Chrysippus — ait vim divinam in ratione esse positam et in universae naturae animo atque mente; ipsumque mundum deum dicit esse, et eius animi fusionem universam; tum eius ipsius principatum, qui in mente et ratione versetur, communemque rerum naturam universam atque omnia continentem; tum fatalem vim et necessitatem

Dieser Polytheismus, welcher hauptsächlich mit dadurch entstanden war, daß Zeno, Cleanth und Chrysipp die Volksreligion mit ihrer Theologie zu vereinigen suchten, war für den gesunden Menschenverstand anstößig. Ungeachtet er durch die Unterordnung aller Götter unter eine oberste Gottheit gereiniget worden war, so ist doch die Vielheit von untergeordneten Göttern, die entstanden und vergänglich sind, das ist, nach der Idee der Gottheit, von welcher ein absolutes Seyn unzertrennlich ist, keine Götter sind, etwas Widersprechendes. Diesen Widerspruch scheint ein Nachfolger des Diogenes, Antipater, zuerst eingesehen zu haben [117].

Daß die Welt, in so fern Gottes Kraft alles durchdringt, Gott und Welt also, wie des Menschen Leib und Seele, innigst mit einander vereiniget sind, und zusammen nur ein Ganzes bilden; daß die Welt eben daher ein lebendes, empfindendes, vernünftiges Wesen ist, sind Folgerungen, welche natürlich auseinander fließen, und deren Entwickelung Chrysipp sich sehr angelegen seyn ließ [118]. Es ist aber überflüßig, uns länger dabey zu verweilen, weil uns gera-

tatem rerum futurarum; ignem praeterea et eum, quem antea dixi, aethera. — Idemque disputat, aethera esse eum, quem homines Iovem appellarent — Idemque etiam legis perpetuae et aeternae vim, quae quasi dux vitae et magistra officiorum sit, Iovem dicit esse. — — Plutarchus de Stoicor. repugnant. pag. 1051, 1052. Ουδεν γαρ οιεται (Χρυσιππος) πλην του πυρος αφθαρτον ειναι των θεων, αλλα παντας ὁμαλως και γεγονοτας και φθαρησομενους.

117) Plutarch de Stoicor. Repugn. pag. 1051.

118) Diogenes Laert. VII. §. 143.

de darin das Detail fehlet; auch können wir seine Hypothese über die Entstehung und das Ende der Welt durch das Feuer, als das einzige unwandelbare und selbstständige unter den Elementen, übergehen [119]) — eine Hypothese, welche, ungeachtet alle Stoiker seit dem Zeno, ihr angestrengtestes Denken darauf wendeten, und sich unter den Trümmern ihres theoretischen Systems; am längsten erhielt, dennoch immer in den Augen der Unbefangenen selbst unter den Stoikern eine grundlose, unhaltbare Meinung blieb. Dagegen verdienen seine Ideen über die Vorsehung und das Böse in der Welt, über das Fatum und die Vereinigung desselben mit der Freyheit um so mehr eine Anführung, je unverkennbarer sich darinn sein Scharfsinn geäußert, und sein Forschungsgeist die Speculation in einigen Puncten weiter gebracht, und einige große Ideen aufgestellt hat, welche der große Leibnitz weiter entwickelte.

Die Behauptung, daß die Materie an sich formlos, todt und unthätig ist, daß Gott die einzige thätige Kraft des Ganzen ist, und alle Theile durchdringt, ist die Grundlage der Lehre sowohl von der Vorsehung, als von dem Fatum. Das geistige Wesen (πνευμα) durchdringt alle Theile der Welt; dadurch werden auch die entferntesten mit einander vereiniget, daß sie ein Ganzes bilden, in welchem keine Veränderungen in irgend einem Theile vorgehen können, ohne daß sich der Einfluß davon auf alle nahe und entfernte Theile erstrecket [120]). Diese Mit-

119) Diogenes Laert. VII. 141, 142. Stobaeus Eclog. Physic. P. I. p. 312.

120) Alexander Aphrodis. περι μιξεως pag. 141. ἡνωσθαι μεν ὑποτιθεται την συμπασαν ουσιαν, πνευματος τινος δια πασης αυτης διηκοντος, ὑφ' οὗ συναγεται τε και συμμενει και συμπαθες εστιν αυτῳ. Sextus Empiric. adversus Mathematic. IX. §. 79.

Mitleidenschaft (συμπαθεια) zeigt sich z. B. bei der Ab- und Zunahme des Mondes, und dessen Einfluß auf das Wachsthum und Abnahme gewisser Thiere, auf Ebbe und Fluth. So gehen auch bei dem Auf- und Niedergange gewisser Sterne Veränderungen in der umgebenden Luft vor, welche auf die Thier- und Pflanzenwelt bald heilsam bald schädlich wirken. [121]).

In der Natur geschiehet nichts ohne Ursache. Es giebt keinen Zufall. Diesen Satz, worauf alle unsre Erfahrungskenntniß beruhet, leitete Chrysipp aus dem Satz des Widerspruchs ab. Wenn etwas ohne Ursache geschiehet, so ist es weder wahr noch falsch; dann wäre der Grundsatz, daß jedes Urtheil entweder wahr oder falsch ist, nicht wahr. Eine Begebenheit, die keine Ursache hätte, wäre gar nichts Wirkliches, und in so fern kein Subject noch Prädicat irgend eines Urtheiles. Alles, was geschiehet, setzt also eine Ursache voraus, worauf sie erfolgt [122]).

In der Natur ist also ein steter, ununterbrochener Zusammenhang; jede Begebenheit, jede Veränderung ist mit andern verknüpft; keine Begebenheit kann anders erfolgen, als sie durch die allgemeine Verkettung bestimmt ist. Dieser allgemeine unab-

 änder-

121) Sextus Empiricus advers. Mathematic. IX. §. 79.

122) Cicero de Fato c. X. Si est motus sine causa, non omnis enuntiatio aut vera aut falsa erit. causas enim efficientes quod non habebit, id nec verum nec falsum erit. Omnis autem enuntiatio aut vera aut falsa est; quod si ita est, omnia, quae fiunt, causis fiunt antegressis. Plutarch de Stoicor. repugnant. p. 1045. το γαρ αναιτιον ολως ανυπαρκτον ειναι και το αυτοματον.

änderliche Causalzusammenhang ist das stoische **Fatum** [123]). Dieses Fatum ist aber kein blindes Schiksal; denn die allgemeine Kraft, welche in der Natur alles wirkt, ist die Gottheit; der Weltlauf ist also auch nichts anders als der Plan der Gottheit, in welchem alles angeordnet ist, wie und was geschehen ist, geschiehet und geschehen wird [124]). Inwieferne Gott, Natur, Vorsehung, Weltplan, Naturnothwendigkeit, welche Chrysipp in gewissen Rücksichten als Synonyme braucht, ein und dasselbe bedeuten, ist an sich einleuchtend [125]).

Nach

123) Gellii Noct. Attic. VI. c. 2. Ἑιμαρμενην φυσικην συνταξιν των ὁλων εξ αϊδιου των ἑτερων τοις ἑτεροις επακολουθουντων και μετα πολυ συγ (αμεταβολου και) απαραβατου ουσης της τοιαυτης συμπλοκης. Plutarch de Stoicor. repugnant. p. 1056.

124) Stobaeus Eclog. Physic. P. I. p. 180. Χρυσιππος δυναμιν πνευματικην την ουσιαν της ειμαρμενης, ταξει του παντος διοικητικην. — Ἑιμαρμενη εςιν ὁ του κοσμου λογος. ἡ λογος των εν τῳ κοσμῳ προνοιᾳ διοικουμενων; ἡ λογος, καθ' ὁν τα μεν γεγονοτα γεγονε, τα δε γιγνομενα γινεται, τα δε γενησομενα γενησεται. Plutarch de Stoic. repugnant. p. 1050. Της γαρ κοινης Φυσεως εις παντα διατεινουσης, δεησει παν το ὁπωςουν γινομενον εν τῳ λογῳ και των μοριων ὁτῳουν κατ' εκεινην γενεσθαι και τον εκεινης λογον κατα το ἑξης ακωλυτως δια το μητ' εξωθεν ειναι το ενςησομενον τη οικονομιᾳ, μητε των μερων μηδεν εχειν, ὁπως κινηθησεται η σχησει αλλως (η) κατα την κοινην Φυσιν.

125) Stobaeus Eclog. Physic. P. I. p. 180.

Plu-

Nach diesen Voraussetzungen war es leicht zu zeigen, daß Gott alles in der Welt nach einem weisen Plan eigerichtet hat, daß die Welt ein Staat von vernünftigen Wesen, und ein System von Zwecken ist, in dem das Rechtverhalten und die Glückseligkeit vernünftiger Wesen der letzte Zweck ist; daß Gott alle Begebenheiten der Welt nach dem Gesetz der Gerechtigkeit leite, jedem, nachdem er verdient hat, seinen gerechten Theil bescheide u. s. w. [126]). Aber desto schwieriger war die Vereinigung dieser Lehren mit andern Theilen des stoischen Systems. Mancherley Einwürfe von Gegnern, die wir nicht mehr zu nennen wissen, deckten dem Chrysipp erst diese Schwierigkeiten und Widersprüche auf; und man muß ihm das Zeugniß geben, daß er viel Gewandtheit des Geistes in Auflösung derselben bewieß, wenn gleich die Natur des Gegenstandes eine vollkommene Befriedigung der Vernunft nicht möglich machte.

Der

Plutarch. de Stoicor. repugnant. pag. 1050. Cicero de natura deor. I. c. 15.

126) Diogenes Laert. VII. §. 139. Cicero de finib. III. c. 20. Praeclare enim Chrysippus, cetera nata esse hominum causa et deorum, eos autem communitatis et societatis causa. Stobaeus Eclog. Physic. P. 1. p. 180. Λαχεσιν μεν, ὁτι οἱα κληρω λελογχασιν ἑκαςοι, κατα το δικαιον απονεμεται. Plutarch de Stoicor. repugnant. p. 150. Αλλα μην τον θεον κολαζειν φησι την κακιαν, και πολλα ποιειν επι κολασει των πονηρων. ὡσπερ εν τω δευτερω περι θεων. ποτε μεν τα δυςχερη συμβαινειν φησι τοις αγαθοις, ουχ ὡσπερ τοις φαυλοις κολασεως χαριν, αλλα κατ' αλλην οικονομιαν, ὡσπερ εν ταις πολεσι.

Der erste Einwurf gegen das Fatum bestand darinn, daß dadurch alle vernünftige Thätigkeit des Menschen, wo nicht unmöglich, doch vergeblich gemacht werde. Denn wenn es durch das Schicksal verhängt sey, daß ein Kranker wieder gesund werde, so möge er Arzneymittel nehmen und vernünftige Lebensordnung halten, oder nicht, er werde doch gesund werden, so wie im entgegengesetzten Falle er auch bey Anwendung der besten Mittel doch sterben müsse. — Diesen Trugschluß der faulen Vernunft (αϱγος λογος), widerlegte Chrysipp treffend dadurch, daß er zeigte, daß dieses eine bedingte Begebenheit ist, welche ohne ihre Bedingung nicht wirklich werden kann; daß wenn also die Begebenheit durch das Schicksal verhängt ist, auch in dem Weltplan auf die Bedingung gerechnet sey; daß also kein blindes, sondern verständiges Schicksal anzunehmen sey, durch welches keine selbstthätige Bestimmung zu vernünftiger Thätigkeit, keine Wahl vernünftiger Mittel zu den vorgesetzten Zwecken verworfen werde. [127]).

Bedeu-

127) Cicero de Fato c. 12, 13. Nec nos impediet illa ignava ratio, quae dicitur: appellatur enim quidam a philosophis αϱγος λογος, cui si pareamus, nihil omnino agamus in vita. Haec ratio a Chrysippo reprehenditur. Quaedam enim sunt, inquit, in rebus simplicia, quaedam copulata. Simplex est: morietur eo die Socrates. Huic, sive quid fecerit, sive non fecerit, finitus est moriendi dies. At si ita fatum sit: nascetur Oedipus Laco; non poterit dici, sive fuerit Laius cum muliere, sive non fuerit: copulata enim res est et confatalis. — Omnes igitur istius generis captiones eodem modo refelluntur. Sive tu adhibueris medicum, sive non adhibueris, conva-

les-

Bedeutender war ein zweiter Einwurf, welcher die Unvereinbarkeit des Fatums mit der menschlichen Freyheit betrifft. Wenn durch das Schicksal alles bestimmt ist, wenn alle Begebenheiten eine große unveränderliche Kette ausmachen, in welcher kein Glied übersprungen werden kann, jedes in das andere nothwendig eingreifet: so werden auch die Begehrungen und Veränderungen des Gemüths, welche vorhergehen und nachfolgen, also auch das Hingeben und Nachgeben bei den sinnlichen Eindrücken durch äußere vorhergehende Ursachen nothwendig bestimmt; der Mensch ist bloß Maschine, er hat kein Vermögen, irgend etwas aus freyer Selbstmacht zu thun. Dann folgt aber, daß weder Lob noch Tadel, weder Belohnungen noch Strafen irgend einen vernünftigen Grund haben, daß keine Zurechnung statt finden kann, und daß die Bestrafungen gewisser Handlungen wahre Ungerechtigkeiten sind, weil die Menschen keine Schuld an bösen Handlungen haben, sondern durch das Schicksal zu denselben gezwungen werden [128]).

Die-

lesces, captiosum: tam enim est fatale, medicum adhibere, quam convalescere.

128) Cicero de Fato c. 17. Si omnia fato fiunt, omnia fiunt caussa antecedente: et si appetitus, illa etiam, quae appetitum sequuntur; ergo etiam assensiones: at, si caussa appetitus non est sita in nobis, ne ipse quidem appetitus est in nostra potestate: quod si ita est, ne illa quidem, quae appetitu efficiuntur, sunt sita in nobis: non sunt igitur neque assensiones neque actiones in nostra potestate: ex quo efficitur, ut nec laudationes justae sint, nec vituperationes, nec honores, nec supplicia. Gellius Noct. Attic. VI. c. 2. peccata quoque hominum et delicta non suc-

Diesen Einwurf suchte Chrysipp auf verschiedene Art zu entkräften. Einmal durch die Festsetzung des Unterschieds zwischen wirkenden und veranlassenden Ursachen. Wenn man behauptet, alles geschehe nach dem Fatum, durch vorhergehende Ursachen, so darf man nicht Haupt- sondern Nebenursachen, nicht bestimmende, deren Wirkung nothwendig erfolgt, sondern veranlassende Ursachen sich denken. Gesetzt also auch, daß die Ursachen unserer Begehrungen nicht in unserer freyen Gewalt stehen, so folgt doch nicht daraus, daß unsere Willensbestimmung auch durch fremden Einfluß hervorgebracht werde; dieses folgte nur dann, wenn alle vorhergehende Ursachen unserer Handlungen nothwendig bestimmende wären. Wenn wir urtheilen, daß ein Object der Empfindung gut oder böse sey, so würde freylich dieses Urtheil nicht möglich seyn, wenn nicht die Empfindung vorausgegangen wäre; allein diese ist keine nothwendig bestimmende, sondern nur veranlassende Ursache, und das Urtheil bleibt immer ein freyes Product des menschlichen Verstandes [129]). Ein Cylinder und Kreysel kann nur durch äus-

succensenda neque condicenda sunt ipsis voluntatibusque eorum, sed necessitati cuidam et instantiae, quae oritur ex fato omnium, quae sit rerum domina et arbitra, per quam necesse sit fieri quicquid futurum est; et propterea nocentium poenas legibus inique constitutas, si homines ad maleficia non sponte veniunt, sed fato trahuntur.

129) Cicero de Fato c. 18. Si omnia fato fiunt, sequi illud quidem, ut omnia causis fiant antepositis; verum non principalibus causis et perfectis, sed adiuvantibus et proximis; quae si ipsae non sint in nostra potestate, non sequitur, ut ne

äußern Anstoß in Bewegung gesetzt werden, dann aber rollen sie durch eigne Kraft fort; denn durch den ersten Anstoß erhalten sie nicht ihre Beweglichkeit, welche schon in ihrer Natur vorhanden seyn mußte [130]).

So ist also der Wille des Menschen nicht durchaus dem zwingenden Einflusse des Schicksals unterworfen, sondern es kommt auf die Natur und Beschaffenheit des menschlichen Geistes an. Ist diese ursprünglich gut und stark, so gleitet an ihm alle Macht des Schicksals ohne Eindruck zurück. Ist aber der Geist roh, ungebildet, durch keine Kenntnisse ausgerüstet, so erliegt er auch schon unter einem leichten Anstoße des Schicksals, er versinkt durch seinen verkehrten Willen unaufhörlich in Irrthümer und Vergehungen. Dieses ist ein natürlicher Erfolg, und selbst ein Theil von der Verkettung des Schicksals [131]). Es ist daher eine leere Ausflucht, wenn M.n=

ne appetitus quidem sit in nostra potestate; at hoc sequeretur, si omnia perfectis et principalibus causis fieri diceremus, ut, cum hae causae non essent in nostra potestate, ne ille quidem esset in nostra potestate. — Nam quamquam assensio non possit fieri nisi commota viso; tamen, cum id visum proximam causam habeat, non principalem, hanc habet rationem, ut Chrysippus vult, quam dudum dicimus, non ut illa quidem fieri possit nulla vi extrinsecus excitata — visum obiectum imprimet illud quidem et quasi signabit in animo suam speciem, sed assensio nostra erit in potestate.

130) Gellius Noct. Att. VI. c. 2. Cicero de Fato c. 18.

131) Gellius Noct. Att. VI. c. 2. Quamquam ita

Menschen von trägem Geiste und verdorbenen Herzen alle Schuld von sich auf das Schicksal wälzen, eine Ausflucht, welche nicht die geringste Rücksicht verdient. Denn die Menschen sind nur durch ihre Schuld böse, ihr böser Vorsatz ist ihr eignes Werk [132]).

Aus dem, was wir angeführt haben, erhellet deutlich, daß Chrysipp einen Mittelweg zwischen der Parthie der

ita sit, inquit, ut ratione quadam principali necessario coacta atque connexa sint fato omnia; ingenia tamen ipsa mentium nostrarum proinde sunt fato obnoxia, ut proprietas est ipsa et qualitas. Nam si sunt per naturam primitus salubriter utiliterque ficta: omnem illam vim, quae de fato extrinsecus ingruit, inoffensius tractabiliusque transmittunt. Sin vero sunt aspera et inscita et rudia nullisque artium bonarum adminiculis fulta, etiamsi parvo sive nullo fatalis incommodi conflictu urgeantur, sua tamen scaevitate et voluntario impetu in assidua delicta et in errores ruunt. Idque ipsum ut ea ratione fiat, naturalis illa et necessaria rerum consequentia efficit, quae fatum vocatur. Est enim genere ipso quasi fatale et consequens, ut mala ingenia peccatis et erroribus non vacent.

132) Gellius Noct. Attic. VI. c. 2. Propterea negat oportere ferri audirique homines aut nequam aut ignavos et nocentes et audaces, qui, quum in culpa et in maleficio revicti sunt, perfugiunt ad fati necessitatem, tanquam in aliquod fani asylum, et quae pessime fecerunt, ea non suae temeritati, sed fato esse attribuenda dicunt.

der Deterministen und Indeterministen einschlagen, auf der einen Seite eben so wenig der Allgemeinheit des Grundsatzes: alles, was geschiehet, hat seine Ursache, als auf der andern der praktischen Freyheit, welche unzertrennlich in alle sittliche Ueberzeugungen verflochten ist, zu nahe treten, und daß er auf diese Art die theoretische und praktische Vernunft mit einander vereinigen wollte [133]). Allein es kommt nicht darauf an, was Chrysipp als Bedürfniß fühlte, sondern was er wirklich bewieß; es kommt auf die Fragen an, ob die Lehre von einem allgemeinen Fatum aus den Principien des stoischen Systems folge, und ob mit denselben die gemachte Einschränkung wegen freier Handlungen ungezwungen vereinbar sey. Vorausgesetzt, daß in der ganzen Natur nur eine wirkende Substanz, die Gottheit ist, daß die Gottheit alle physischen und intellectuellen Kräfte in sich vereiniget, so ist zwar kein blindes, aber doch ein verständiges Fatum, in der größten Allgemeinheit eine ganz consequente Folgerung. Dann giebt es aber in der ganzen Welt nur leidende Wesen, welche, sie mögen wollen oder nicht, sich dem Schicksal fügen müssen; und wenn sie selbstthätig zu wirken glauben, so ist es nur Selbsttäu-

133) Cicero de Fato c. 17. Ac mihi quidem videtur, cum duae sententiae fuissent veterum philosophorum, una eorum, qui censerent, omnia fato ita fieri, ut id fatum vim necessitatis adferret; altera eorum, quibus viderentur sine ullo fato esse animorum motus voluntarii, Chrysippus tanquam arbiter honorarius medium ferire voluisse; sed adplicat se ad eos potius, qui necessitate motus animos liberatos volunt. Nemesius de natura hominis (ed. Matthaei) pag. 291, 292.

täuschung. Dieses gehet selbst aus der Beantwortung der gemachten Einwürfe hervor. Woher kommt es, daß es Menschen giebt, welche von Natur mehr Schwäche oder Stärke, mehr Bildung oder Rohheit haben, daß sie den äußern Eindrücken bald leichter, bald mit Widerstand nachgeben, bald sich gar nicht von ihnen bestimmen lassen? Ist es ihre Schuld, daß sie von der Natur mit mehr oder weniger Kraft ausgestattet sind, oder in Umstände versetzt werden, welche ihrer Geistescultur günstig oder ungünstig sind? Die Unterscheidung zwischen bestimmenden und veranlassenden Ursachen würde sehr treffend seyn, wenn die Freiheit des Menschen erwiesen wäre; denn nur in diesem Falle würde man die freyen Handlungen von dem allgemeinen Gesetz der Naturnothwendigkeit ausnehmen, und sagen können, daß die Einwirkungen äußerer Objecte für das frey handelnde Wesen wohl veranlassend, aber nicht bestimmend und nöthigend seyn können. Wie aber die Sachen hier stehen, ist diese Unterscheidung, da sie Freiheit nur voraussetzt, nicht beweiset, wie sie vorgiebt, nach den übrigen Behauptungen ganz unstatthaft, und mehr eine Ahndung eines noch unbefriedigten Bedürfnisses, als eine Vereinigung der Probleme der theoretischen, und der Foderungen der praktischen Vernunft. Außerdem ist aber die Lehre vom Fatum und von dem Weltende, daß Gott in gewissen Perioden alles in Feuer auflößet, und sein eigen Werk zerstöhret, wobey die Welttheile selbst mit an ihrem Verderben wirken, der gröbste Widerspruch, und ein Geständniß, daß Gott entweder zwecklos handelt, oder daß die höchste Vernunft der mächtigern Gewalt mechanischer Kräfte zuweilen unterlieget.

Aus dieser Lehre des Fatums entspringen noch einige andere Schwierigkeiten in Rücksicht der Lehre der Vorsehung. Da das Fatum nichts als der Weltplan Gottes ist, welchen er selbst als einige Naturkraft zur Wirklichkeit bringt, und da Gott die höchst vollkommene

Ver=

Vernunft ist, so folgt daraus, daß Gott Urheber des Bösen so wie des physischen Uebels in der Welt ist. Auf beide Einwürfe hatte Chrysipp Rücksicht genommen, und in seiner Wiederlegung schon die Grundlinien des Opticismus gezeichnet, welche Leibnitz in der Folge weiter ausführte. Alles, was er darüber sagte, läuft auf folgendes hinaus.

Es ist ein thörichter Wahn, wenn man glaubt, das Gute sey möglich ohne Gegensatz des Bösen. Beides ist einander entgegengesetzt, und kann nur im gegenseitigen Widerstreit mit einander, keines ohne das andere bestehen. Wie könnte man eine Kenntniß der Gerechtigkeit haben, wenn es kein Unrecht gäbe? Was ist die Gerechtigkeit anders als die Beraubung der Ungerechtigkeit? Läßt sich Standhaftigkeit und Mäßigkeit anders als im Gegensatz der Trägheit und Unmäßigkeit denken? Wie wäre Klugheit möglich, wenn nicht im Gegentheil auch Unklugheit vorhanden wäre? Wäre es nicht Thorheit zu verlangen, daß es Wahrhaftigkeit und keine Lüge gebe? Das Gute und Böse, Glückseligkeit und Unglückseligkeit, Vergnügen und Schmerz stehen also in einem solchen wechselseitigen Zusammenhange, daß das eine vernichtet ist, wenn das andere aufgehoben wird [134].

Es lag nicht in dem Hauptzwecke des Urhebers der Natur, Menschen zu bilden, welche Krankheiten unterworfen wären; so etwas widerspräche der weisen Ursa-

 che

134) Gellius Noct. Attic. VI. c. 1. Nihil est prorsus istis, inquit, imperitius, nihil insubidius, qui opinantur, bona esse potuisse, si non essent ibidem mala. Nam quum bona malis contraria sint; utraque necessarium est, opposita inter sese et quasi mutuo adverso quaeque fulta nisu, consistere: nullum adeo contrarium sine contrario altero.

che alles Guten. Aber es war unvermeidlich, daß manches Unvollkommene mit dem vielen Guten und Vollkommenen, was er hervorbrachte, zugleich mit eindrang, weil es von jenem unzertrennlich ist. Diese Uebel sind also gewisse nothwendige unvermeidliche Folgen, keine Naturzwecke. So erfoderte der Bau des menschlichen Körpers und die Anpassung desselben zu höhern und feinern Zwecken, daß der Kopf aus feinen und zarten Knochen bestehen mußte. Aus dieser größern Zweckmäßigkeit folgte die kleinere Unbequemlichkeit, daß der Kopf gegen Verletzungen von dem Druck und Stoß äußerer Gegenstände weniger verwahrt war. Aus den Veranstaltungen der Natur für das Beste des Menschen gehen also selbst Krankheiten und Schwächen hervor, und indem nach dem Zweck der Natur die Tugend in dem Menschen aufkeimet, sprossen durch die Verwandtschaft mit dem Gegentheile auch Laster hervor [135].

Das

135) Gellius Noct. Attic. VI. c. 1. Existimat autem non fuisse hoc principale naturae consilium, ut faceret homines morbis obnoxios; nunquam enim hoc convenisse naturae auctori parentique rerum omnium bonorum. Sed quum multa, inquit, atque magna gigneret pareretque aptissima et utilissima, alia quoque simul agnata sunt incommoda iis ipsis, quae faciebat, cohaerentia, eaque non per naturam, sed per sequelas quasdam necessarias facta dicit, quod ipse appellat, κατα παρακολουθησιν. — Proinde morbi quoque et aegritudines partae sunt, dum salus paritur. Sic hercle, inquit, dum virtus hominibus per consilium naturae gignitur, vitia ibidem per affinitatem contrariam nata sunt.

Das Böse ist zwar an sich zu mißbilligen; aber gleichwohl kommt es nach dem allgemeinen Gesetz der Natur zu Stande, und ist in anderer Rücksicht für andere Theile und für das Ganze nützlich. Es ist mit manchen Titeln der Schauspiele zu vergleichen, welche an sich ungereimt sind, aber doch dem Stücke selbst ein höheres Interesse geben [136]). So wie die Staaten, welche eine zu große Volksmenge haben, Colonien aussenden, oder einen Krieg mit benachbarten Staaten anfangen, um gleichsam sich des Ueberflusses zu entledigen, so veranstaltet auch Gott zuweilen, daß sich die Menschen durch Krieg und andere Plagen aufreiben, und nicht zu sehr anhäufen [137]).

136) Plutarch advers. Stoicos. p. 1065. de Stoicor. repugnant. p. 1050. Ἡ δε κακια προς τα λοιπα συμπτωματα ιδιον τινα εχει λογον· γινεται γαρ αυτη πως κατα τον της φυσεως λογον, και ἱνα οὑτως ειπω, ουκ αχρηστως γινεται προς τα ὁλα. ουδε γαρ αν τ' αγαθον ην — ὡςπερ γαρ αἱ κωμῳδιαι επιγραμματα γελοια φερουσιν, ἁ καθ' ἑαυτα μεν εςι φαυλα, τῳ δε ὁλῳ ποιηματι χαριν τινα προστιθησιν, οὑτως ψεξειας αν αυτην εφ' ἑαυτης την κακιαν· τοις δε αλλοις ουκ αχρηςος εςι.

137) Plutarch de Stoicor. repugn. p. 1049. Ὡς δε αἱ πολεις πλεονασασαι εις αποικιας ἀπαιρουσι τα πληθη, και πολεμους ενιςανται προς τινας, οὑτως ὁ θεος φθορας αρχας διδωσιν, και τον Ευριπιδην μαρτυρα και τους αλλους προσαγεται τους λεγοντας, ὡς ὁ Τρωικος πολεμος ὑπο των θεων απαντλησεως ἑνεκα του πληθους των ανθρωπων γενοιτο.

Es ist nicht zu verkennen, daß Chrysipp das wichtige Problem über das moralische und physische Uebel in der Welt in ernsthafte Betrachtungen gezogen, und manche neue Ansicht darüber aufgefaßt hat. Aber so leicht und natürlich seine Erklärung der beiden Arten der Unvollkommenheiten scheint, eben so unbefriedigend ist sie. Schon das Daseyn des Bösen in der Welt ist ein Hauptgebrechen ihres ganzen Systems. Denn wie ist es möglich, daß es in einer Welt Unvollkommenheiten giebt, in welcher die Materie ohne alle Qualitäten und widerstrebende Kräfte dem Urheber der Natur völlig freye Hand ließ, ein harmonievolles Ganze zu bilden, zumal da Gott das einzige thätige Princip der ganzen Natur ist? Doch auch von dieser Schwierigkeit, welche alle philosophische Systeme, nur das stoische mehr, als andere drückt, weggesehen, so ist einleuchtend, daß diese Theodicee ganz unbefriedigend ist. Dieses zeigt sich schon aus den einzelnen, einander widersprechenden Bemerkungen. Wenn das moralische Böse ein Gegenstand des Abscheues ist, so kann es nicht als Zweck in den Plan der Welt von der Gottheit aufgenommen werden; und doch müßte dieses seyn, wenn das Böse die nothwendige Bedingung des Guten, wie Chrysipp mit Verwechselung des logischen Widerspruchs und des realen Widerstreits behauptete, oder wenn es zum Wohlseyn des Ganzen unentbehrlich wäre. Oder wie kann Gott das Böse bestrafen, oder demselben entgegenwirken, wenn es zum Wohl des Ganzen erfoderlich ist, wenn es weder möglich, noch wohlgethan ist, das Böse ganz zu vertilgen [138]? Streitet es nicht mit der Heiligkeit und Gerech-

138) Plutarch de Stoicor. repugnant. p. 1050. *Αλλα μην τον Θεον κολαζειν Φησι την κακιαν και πολλα ποιειν επι κολασει των πονηρων — ταυτα (κακα) απονεμεται κατα τον Διος λογον, ητοι επ'*

rechtiget der Gottheit, etwas an sich Verwerfliches als Mittel zur Erreichung des Weltbesten anzuordnen, und dann noch obendrein den Thäter zu bestrafen? — Die Verschmelzung der Begriffe von Tugend und Glückseligkeit verhinderte die schärfere Unterscheidung des physischen und moralischen Guten und Bösen, wie sie in diesem ganzen Räsonnement sich offenbaret, wenn man den unbestimmten Begriff von dem Gemeinguten und Gemeinschädlichen weiter analysiret. — Ungeachtet aller Versuche, das Böse in der Welt mit dem Plane der Gottheit zu vereinigen, behaupteten dennoch die Stoiker, daß die größte Zahl der Menschen böse und verkehrt, und daher auch elend und unglücklich sey [139]), wodurch sie gestanden, daß die Erfahrung ihrer Lehre von dem Fatum und der göttlichen Vorsehung Hohn spreche.

Auch fühlte Chrysipp wohl selbst die Schwäche und das Unbefriedigende seines Räsonnements, und suchte demselben noch durch einige problematische Fragen und Vermuthungen nachzuhelfen, welche aber die Sache weder besser machen, noch in die ganze Ideenreihe ihres Systems gut einpassen. Von der Art ist, wenn er sagte, ob nicht, wie in den besten Haushaltungen zuweilen

 etwas

επ' κολασει, η κατ' αλλην εχουσαν πως προς τα ὁλα οικονομιαν. — p. 1051. κακιαν δε, φησι, καθολου αραι ουτε δυνατον εςιν, ουτ' εχει καλως.

139) Cicero de natura deor. I. c. 9. Plutarch de Stoicor. repugnant. p. 1048. Ειτα προνοια θεων διοικεισθαι τα καθ' ἡμας οὑτως αθλιως πραττοντας. ει γ'ουν οἱ θεοι μεταβαλλομενοι βλαπτειν εθελοιεν ἡμας και κακουν και διαστρεφειν και προσεπιτριβειν, ουκ αν δυναιντο διαθειναι χειρον η νυν εχομεν, ὡς Χρυσιππος αποφαινει, μητε κακιας ὑπερβολην απολειπειν, μητε κακοδαιμονιας τον βιον.

etwas durch Nachläßigkeit versehen und zu Grunde gehe, auch in der Regierung des Weltalls zuweilen mancher Theil vernachläßiget oder verwahrloset werde? Ob nicht über einzelne Theile bösartige Dämonen gesetzt seyn könnten, welche sich große Fahrläßigkeit zu Schulden kommen ließen? Endlich meynte er, daß auch in der ganzen Natur ein großer Theil von physischer Naturnothwendigkeit eingemischt sey, welche sich also unter die Gesetze des Verstandes nicht beuge [140].

Die Materialität der Seele bewieß Chrysipp daraus, daß im Tode die Seele vom Körper getrennt wird, die Seele also mit ihrem Körper in Berührung stehen muß, etwas Unkörperliches aber keinen Körper berühren kann [141]. Die Seele, ein feinerer Stoff von Luft oder Aether, welcher in dem Saamen enthalten ist, durchdringt

140) Plutarch. de Stoic. repugnant. p. 1051. Εν γ' ουν τω τριτω περι ουσιας, μνησθεις, ότι συμβαινοι τινα τοις καλοις και αγαθοις τοιαυτα, πετερον (Φησιν) αμελουμενων τινων, καθαπερ εν οικιαις μειζοσι παραπιπτει τινα τιτυρα και ποσοι πυροι τινες, των όλων ευ οικονομουμενων· η δια το καθιςασθαι επι των τοιουτων δαιμονια Φαυλα, εν οίς τω οντι γινονται και εγκλητεαι αμελειαι; Φησι δε πολυ και το της αναγκης μεμιχθαι.

141) Nemesius de natura hominis p. 81. Χρυσιππος δε Φησιν ὁ θανατος εςι χωρισμος ψυχης απο σωματος· ουδεν δε ασωματον απο σωματος χω-

dringt den ganzen Körper, mit dem sie verbunden ist, (denn daß ein Körper den andern durchdringen könne, behaupten die Stoiker, ohne den Widerspruch dieser Annahme mit der Dichtigkeit inne zu werden), wahrscheinlich darum, weil der ganze Körper belebt ist [142]. Die Stärke oder Schwäche dieser Grundkraft, (ευτονια ατονια) hat Einfluß auf den geistigen und moralischen Charakter des Menschen, auf sein Denken und Handeln [143].

Wir bemerken hier nur noch, daß sich Chrysippus in der Seelenlehre für den Determinismus erklärte. Schon damals gab es einige Philosophen, welche eine Freyheit des Gleichgewichts, oder ein Vermögen des mensch-

χωριζεται· ουδε γαρ εφαπτεται σωματος ασωματον· ἡ δε ψυχη και εφαπτεται και χωριζεται του σωματος· σωμα αρα ἡ ψυχη.

142) Stobaeus Eclog. Physic. P. I. pag. 376. Ὁμοιως δε κἀπι των εν ἡμιν ψυχων εχει· δι' ὁλων γαρ των σωματων ἡμων αντιπαρεκτεινουσιν· αρεσκει γαρ αυτοις, σωμα δια σωματος αντιπαρηκειν. Nemesius de natura homin. p. 82. Diogen. Laert. VII. §. 159. Ειναι δε αυτο (το σπερμα) Χρυσιππος φησιν εν τῃ δευτερᾳ των Φυσικων, πνευμα κατα την ουσιαν, ὡς δηλον εκ των εις την γην καταβαλλομενων σπερματων, ἁ παλαιωθεντα ουκετι φυεται, ὡς δηλον διαπεπνευκυιας αυτοις της δυναμεως.

143) Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 128, 130. Και ὁμοιως ὡσπερ ἡ ισχυς του σωματος τονος εςιν ἱκανος εν νευροις, οὑτω και ἡ της ψυχης ισχυς τονος εςιν ἱκανος εν τῳ κρινειν και πραττειν και μη. Galenus Oper. T. IV. p. 427.

menschlichen Geistes behaupteten, wodurch er sich in Fällen, die einander völlig gleich sind, und äußerlich nicht der geringste Unterschied statt findet, aus eigner Kraft zu einem von beiden entschließt. Diesen widersprach Chrysipp, sie führten, sagte er, ein bloßes Ungefähr, ein Unding ein, welches aller Natur widerspreche. Wenn eine Wagschaale im Gleichgewicht stehe, und eine Schaale solle sinken, so müsse etwas an ihr oder am Gewicht verändert werden, denn eine Veränderung ohne Ursache sey etwas Unmögliches. Eben so könne die Seele in dem gesetzten Falle zu keinem Entschlusse kommen, wenn sie nicht irgend einen Grund zur Entschließung für den einen oder andern Fall habe, sondern müsse, wenn ja gehandelt werden müsse, die Sache dem Looße überlassen. Er bemerkte, daß in vielen Fällen, wo die Seele so gehandelt zu haben scheine, verborgene Ursachen gewirkt, und das Begehrungsvermögen bestimmet haben [144]).

So

144) Plutarch de Stoicor. Repugn. pag. 1045. Ενιοι των φιλοσοφων επελευςικην τινα κινησιν εν τῳ ἡγεμονικῳ κατασκευαζουσιν, επι των παραλλακτων μαλιςα γι[illegible]ομενην εκδηλον. ὁταν γαρ δυοιν ισον δυναμενων και ὁμοιως εχοντων θατερον ηλαβειν αναγκη, μηδεμιας επι θατερον αγουσης, τῳ μηδεν του ἑτερου διαφερειν, ἡ επελευςικη δυναμις ἀυτη της ψυχης επικλισιν ἀυτης λαβουσα διεκοψε την αποριαν. προς τουτους ὁ Χρυσιππος αντιλεγων, ὡς βιαζομενους τῳ εναντιῳ την φυσιν, εν πολλοις παρατιθησι τον αςραγαλον και τον ζυγον, και πολλα των μη δυναμενων αλλοτε αλλας λαμβανειν πτωσεις και ροπας ανευ τινος αιτιας και διαφορας, η περι αυτα παντως η περι τα εξωθεν γινομενης. το γαρ αναιτιον ὁλως ανυπαρκτον ειναι και το αυτοματον. εν δε ταις πλαττομεναις ὑπ' ενιων και λεγο-

So richtig die Maxime war, welche Chrisipp hier befolgte, so wenig vertrug sie sich mit den Grundsätzen der praktischen Philosophie. Aber in welcher Philosophie findet man nicht diesen Widerstreit? Denn er behauptete, wiewohl sein Beweis nicht gut gefaßt ist, daß der Mensch als moralisches Wesen, in Rücksicht auf sein Urtheil, was Gut und Böse sey, von dem Einfluß äusserer Objecte auf sein Empfindungsvermögen unabhängig sey, daß die Eindrücke ihm nicht dieses Urtheil unmittelbar vorschreiben, sondern daß der Mensch es ist, der es dictiret [145].

In dieser Rücksicht erklärte er mit Zeno alle Leidenschaften für Aeußerungen einer verkehrten Urtheilskraft, gewissermaßen für Krankheiten der Seele. Mit vieler Feinheit suchte er die Leidenschaften zu klassificiren uad zu definiren, wobey er immer die Analogie mit den körperlichen Krankheiten im Auge behielt [146].

Moral

γομεναις ταυταις επελευσεσιν αιτιας αδηλους ὑποτρεχειν, και λανθανειν ἡμας επι θατερα την ὁρμην αγουσας.

145) Plutarch de Stoicor. repugnant. p. 1055, 1056. Την γαρ Φαντασιαν βουλομενος ουκ ουσαν αυτοτελη της συγκαταθεσεως αιτιαν αποδεικνυειν, ειρηκεν, ὁτι βλαψουσιν οἱ σοφοι ψευδεις Φαντασιας εμποιουντες, αν αἱ Φαντασιαι ποιωσιν αυτοτελως τας συγκαταθεσεις — ει γαρ μηδε δοξαζουσι, μητε βλαπτονται δια την ειμαρμενην, δηλον, ὁτι ουδε κατορθουσιν, ουδε Φρονουσιν ουδε ὑπολαμβανουσι βεβαιως, ουδε ωφελουνται δια την ειμαρμενην.

146) Diogen. Laert. VII §. 111. Cicero Tusculan. Quaest. IV. c. 5. 10.

Moral des Chrysipps.

Die Moralphilosophie verdankte dem Chrysipp mehrere scharfsinnige Untersuchungen, durch welche die Grundsätze des stoischen Moralsystems theils mehr begründet, theils mehr entwickelt wurden, und welche manche praktische Wahrheiten zur Sprache brachten, welche auch außer dem stoischen System ihr eigenthümliches Interesse behaupteten. Aber auch hier darf man keinen streng wissenschaftlich systematischen Versuch erwarten. Es sind nur einzelne Materien, aus dem Ganzen der Sittenlehre, welche von einem gewissen Gesichtspunkt aus beleuchtet werden, Streifereyen durch das praktische Gebiet der Vernunft mit Verweilung bei einigen am meisten anziehenden Gegenständen, Annäherungen zu der systematischen Ausmessung des ganzen Gebiets innerhalb ihrer Grenzen. Dieses erhellet aus der Eintheilung der Moralphilosophie, wenn man anders eine bloße, ohne Anleitung eines Princips gemachte Aufzählung der dahin gehörigen Materien eine Eintheilung nennen kann. Die Moral besteht nach Chrysipp aus folgenden Theilen: von dem Begehren und Willen, von dem Guten und Bösen, von den Leidenschaften, von der Tugend, von dem Endzwecke und dem Maaßstabe des Werthes der Dinge, von den Handlungen, von den vernünftigen Handlungen, von den Beweggründen oder von den Ermahnungen [147]). Die Hauptidee, von welcher Zeno und

147) Diogen. Laert. VII. §. 84. Τοδε ηθικον μερος της φιλοσοφιας διαιρουσιν εις τε τον περι ορμης, και εις τον περι αγαθων και κακων τοπον, και εις τον περι παθων και περι αρετης, και περι τελους, περι τε της πρωτης αξιας, και των πραξεων, και

Cleanth ausgieng, daß das Gesetz, durch dessen Befolgung der Mensch tugendhaft und glückselig wird, ein Naturgesetz ist, welches die Gottheit ursprünglich vorgeschrieben, und zur Richtschnur der ganzen Natur gemacht hat, behielt auch Chrysipp bei, jedoch so, daß er die (um so zu sagen) äußere moralische Gesetzgebung mit der innern der Vernunft in Uebereinstimmung zu bringen, und zu beweisen suchte, daß die göttliche Vorschrift auch die Vernunft für eine Vorschrift der menschlichen Natur erkennen müsse [148]). Diese etwas anders modificirte Ansicht hatte nothwendig Einfluß sowohl auf das Princip als auf die überzeugende Darstellung desselben; die Resultate aber stimmen, einige wenige Punkte abgerechnet, mit den Sätzen des Zeno überein.

Chrysipp gieng von dem Gedanken aus, daß die Natur des Menschen, die Entwickelung seiner Triebe schon darauf führe, daß kein Zustand sinnlicher Lust, sondern moralisches Wollen und Handeln der letzte Zweck und das höchste Gut des Menschen sey [149]). Mit diesem verband er einen zweiten, welcher

και περι των καθηκοντων, προτροπων τε και αποτροπων.

148) Diogenes Laert. VII. §. 89. Φυσιν δε Χρυσιππος μεν εξακουει, ἡ ακολουθως δει ζην, την τε κοινην και ιδιως την ανθρωπινην· ὁ δε Κλεανθης την κοινην μονην εκδεχεται φυσιν.

149) Die folgende Darstellung gründet sich darauf, daß Chrysipp nach Diogenes Laert. VII. §. 85 von den principiis naturae, von den primis naturae conciliationibus zur Darstellung seines Moralsystems fortschritt. Da nun Cicero de finib. III. c. 5. seq. denselben Ideengang nimmt, ohne jedoch des Chry-

cher allen Stoikern gemein ist, daß die Gottheit der letzte Grund der moralischen Gesetzgebung sey [150]), wie wir denselben schon oben bei dem Cleanth entwickelt haben.

Jedes Thier, sagt er, hat einen Trieb, sich selbst in seinem Zustande zu erhalten. Dieses ist der Grundtrieb, aus welchem alle übrigen abgeleitet sind. Denn er ist ein Werk der Natur, wodurch sie jedes Thier sich selbst lieb und werth machen wollte. Daß die Natur nicht diese Absicht gehabt habe, ist widersinnig, und läßt sich nicht denken. Die Selbstliebe, das Bewußtseyn seines Zustandes, und das Streben, sich in dem naturgemäßen Zustande zu erhalten, alles, was heilsam ist, mit sich zu vereinigen, alles Schädliche zu entfernen, ist daher das erste und allgemeine Triebwerk, was sich in jedem Thiere äußert [151]). Dieser Trieb äußert sich, ehe

Chrysipps zu erwähnen, so kann man mit Grund schliessen, daß er daselbst hauptsächlich diesen Stoiker zu seinem Führer erwählt hat. Und es ist kein Wunder, daß diese Darstellung des stoischen Moralsystems, wegen Chrysipps Ansehen, alle andern verdrängte.

150) Plutarch. de Stoicor. repugnant. p. 1035.

151) Diogenes Laert. VII. §. 85. Την δε πρωτην ὁρμην φασι το ζωον ισχειν επι το τηρειν ἑαυτο, οικειουσης αυτῳ της φυσεως απ᾽ αρχης, καθα φησι ὁ Χρυσιππος εν τῳ πρωτῳ περι τελων, πρωτον οικειον λεγων ειναι παντι ζωῳ την ἁυτου συςασιν και την ταυτης συνειδησιν. ουτε γαρ αλλοτριωσαι εικος ην ἁυτου το ζωον, ουτε ποιησαι αν αυτο μητε αλλοτριωσαι μητε ουκ οικειωσαι· απολειπεται τοινυν λεγειν συςησαμενην αυτο οικειως προς ἑαυτο. ουτω γαρ

ehe noch eine Empfindung von Vergnügen und Schmerz gemacht worden. Hieraus folgt, daß nicht Lust, sondern nur die Selbsterhaltung der Zweck der Natur und der Grundtrieb der Thiere ist. Die Empfindung der Lust und Unlust folgt erst dann, wenn jener Trieb befriediget oder nicht befriediget worden; sie ist also nur als Folge, als Nebenzweck zu betrachten. Das Vergnügen ist bei den Thieren eben das, was Gedeyhen bei den Pflanzen ist; eine Folge ihres Wohlbefindens [152]). Die Natur bewirkt die Erhaltung in dem naturgemäßen Zustande bei den Pflanzen selbst, ohne Empfindung und Triebe; bei den Thieren durch Triebe, welche eben dahin führen, wohin die Natur will. Unter den Thieren zeichnet sich aber der Mensch durch die Vernunft aus, welche ihm als Bildnerin seines Begehrens hinzugegeben wurde. Die Vernunft bestimmt nehmlich das, was der Natur des Menschen, und der Natur des Ganzen angemessen ist, zu wollen, und in so fern ist die Vernunft

γαρ τα τε βλαπτοντα διωθειται, και τα οικεια προσιεται. Cicero de finibus III. c. 5. de Offic. I. c. 4.

152) Diogen. Laert. VII. §. 86. Ὁ δε λεγουσι τινες, προς ἡδονην γιγνεσθαι την πρωτην ὁρμην τοις ζωοις, ψευδος αποφαινουσιν. επιγεννημα γαρ φασιν, ει αρα εστιν ἡδονην ειναι, ὁταν αυτην καθ' αὑτην ἡ φυσις επιζητησασα, τα εναρμοζοντα τῃ συστασει απολαβῃ ὁν τροπον αφιλαρυνεται τα ζωα και θαλλει τα φυτα. Cicero de finib. III. c. 5. Id ita esse sic probant, quod antequam voluptas aut dolor attigerit, salutaria appetant parvi, aspernenturque contraria.

nunft das Triebwerk, was den Menschen in Handlung setzt [153]).

Die Vernunft ist nehmlich als das Organ des göttlichen Gesetzes anzusehen. Denn unsere Natur ist ein Theil der allgemeinen Natur. Gott ist das allgemeine Gesetz der Natur, die allgemeine Vorschrift für vernünftige und moralische Wesen; die Vernunft, ein Ausfluß der göttlichen Kraft, ist die Auslegerinn und Ausüberinn desselben [154]).

Die Vernunft schreibt also zuerst nach dem Grundtriebe der menschlichen Natur die Erhaltung seiner selbst, die Auswahl des der Natur gemäßen und Verwerfung des Naturwidrigen vor, die Quelle der vernünftigen, gesetzmäßigen Handlungen (καθηκοντα, officia). Wenn

153) Diogen. Laert. VII. §. 86. Ουδεν τε διηλλαξεν ἡ Φυσις επι των Φυτων και επι των ζωων, ὁτι χωρις ὁρμης και αισθησεως κἀκεινα οικονομει, και εφ' ἡμων τινα Φυτοειδως γινεται· εκ περιττου δε της ὁρμης τοις ζωοις επιγενομενης, ἡ συγχρωμενα πορευεται προς τα οικεια. τουτοις μεν τω (το) κατα Φυσιν το (τω) κατα την ὁρμην διοικεισθαι· του δε λογου τοις λογικοις κατα τελειοτεραν προστασιαν δεδομενου, το κατα λογον ζην ορθως γινεσθαι τοις κατα Φυσιν. τεχνιτης γαρ οὑτος επιγινεται της ὁρμης. Plutarch de Stoicor. repugnant. p. 1037. Και μην ἡ ὁρμη του ανθρωπου λογος εςι, προστακτικος αυτῳ του ποιειν. Cicero de Finib. IV. c. 11.

154) Cicero de natura deorum. I. c. 15. Idemque etiam legis perpetuae et aeternae vim, quae quasi dux vitae et magistra officiorum sit, Iovem esse dicit. Diogenes Laert. VII. §. 87. Μερη γαρ εισιν αἱ ἡμετεραι Φυσεις της του ὁλου.

Wenn diese Wahl und Bestimmung zu Handlungen immer mehr mit der Vernunft und der Natur in Uebereinstimmung gebracht, immer mit sich selbst harmonischer wird, dann erhebt sich der Mensch zu dem, was im eigentlichen Sinne gut genannt werden kann. Denn sobald der Mensch, vermöge seiner Vernunft, eine gewisse Ordnung der Dinge, eine gewisse innere Harmonie und Uebereinstimmung inne wird, so achtet er diese weit höher, als alles, was ihm vorher lieb und werth gewesen war; er erkennet, daß in dieser Harmonie das höchste Gut, was um sein selbst willen achtungswerth ist, bestehe. Und dieses ist das Sittliche, was einen absoluten Werth in sich selbst hat. Dieses entspringt aus dem Grundtriebe der Natur, aber es übertrifft an Würde alles, was sich auf die Erhaltung des naturgemäßen Zustandes bezieht [155]).

Das

155) Cicero de Finib. III. c. 5. Primum est officium, ut se conservet in naturae statu, deinceps ut ea teneat, quae secundum naturam sint, pellatque contraria, quae inventa selectione et item reiectione sequuntur; deinceps cum officio selectio, deinde ea perpetua, tum ad extremum constans consentaneaque naturae, in qua primum inesse incipit et intelligi quid sit, quod vere bonum possit dici. Prima est enim conciliatio hominis ad ea quae sunt secundum naturam. Simul autem coepit intelligentiam, vel notionem potius, quam appellant εννοιαν illi, viditque rerum agendarum ordinem, et ut ita dicam, concordiam, multo eam pluris aestimabit, quam omnia illa, quae primum dilexerat, atque ita cognitione et ratione collegit, ut statueret, in eo collocatum summum illud hominis per se laudandum

et

Das Princip der Moral, welches Chrysipp aufstellte, weicht nur in den Worten, nicht in dem Sinne von dem des Zeno ab. Er sagte: **mit Einsicht in den Gang der Natur handeln und dieser Einsicht gemäß leben**, und erklärte dieses selbst durch **tugendhaft leben**[156]). Der Sinn dieser Formel läßt sich aus dem Vorhergehenden, wie wir glauben, leicht erklären. Einen von der Vernunft entworfenen Lebensplan unverrückt befolgen, ist eben so viel, als nur das Wollen, was mit des Menschen Natur, und darum, weil er ein vernünftiges Wesen ist, mit dem Zwecke und dem Gange der ganzen Natur einstimmig ist. Eine solche Handlungsweise, welche ohne Unterscheidung des höchsten, keinem andern Zwecke unterworfenen, und der niedrigern untergeordneten Zwecke nicht gedenkbar ist, setzt sich das göttliche Gesetz, durch welches die Welt als ein harmonisches Ganze constituirt und erhalten wird, zum einzigen Ziel, sie harmoniert mit dem Willen der Gottheit, als des vollkommensten Wesens, und wird eben dadurch der höchste Grad menschlicher Vollkommenheit.

Dieses Moralprincip wurde von vielen darum getadelt, weil es den Menschen zu einem bloß geistigen Wesen mache, und keine Rücksicht darauf nehme, daß er ein aus Geist und Körper bestehendes Wesen ist[157]).

Wir

et expetendum bonum, quod positum sit in eo, quod *ὁμολογιαν* Stoici, nos appellemus convenientiam.

156) **Diogenes Laert.** VII. §. 87. *Παλιν δ' ἰσον ἐςι το κατ' αρετην ζῃν τῳ κατ' εμπειριαν των φυσει συμβαινοντων ζῃν, ὡς φησι Χρυσιππος εν τῳ πρωτῳ περι τελων.* **Stobaeus Eclog. Ethic.** P. II. p. 134.

157) **Cicero de Finib.** IV. c. 11. Chrysippus au-

Wir können ohne vollständigere Kenntniß der Schriften dieses Mannes nicht beurtheilen, ob er durch strengen Rigorismus sich vor andern Stoikern diesen Vorwurf zuzog, oder ob er in gleichem Grade alle andere treffen sollte. Wenn jenes der Fall seyn sollte, wohin die consequente vollständigere Entwickelung der Zenonischen Grundsätze, und die frappantere Aufstellung der Paradoxen gehört, so gründete sich derselbe, außer der Absonderung und Trennung aller comparativen Güter des Lebens aus dem Gebiet der Moral, und die Beschränkung des Begriffs Gut, auf das Sittliche, wohl hauptsächlich auf den, doch schon überhaupt in dem stöischen System enthaltenen Satz, *daß das moralische Handeln, ob es gleich mit Lust begleitet sey, dennoch alle Triebfeder der Lust ausschließe.*

Daß das moralische Handeln mit Lust begleitet seyn müsse, folgte aus der Behauptung, daß Vergnügen allezeit ein Erfolg von dem naturgemäßen Zustande eines empfindenden Wesens sey (s. oben Anmerk. 152.), so wie aus dem Satze, daß Tugend Glückseligkeit ist. Jede Tugend, jedes Rechtverhalten, so wie im Gegentheile jedes Laster und jedes Unrechtverhalten, lassen sich empfinden wie Gemüthsbewegungen und Leidenschaften. Daher nannte Chrysipp das moralisch Gute und Böse et-

X 2 was

autem exponens differentias animantium, ait alias earum corpore excellere, alias autem animo, nonnullas valere utraque re; deinde disputat, quod cuiusque generis animantis statui deceat extremum. Cum autem hominem in eo genere posuisset, ut ei tribueret animi excellentiam, summum bonum id constituit, non excellere animo, sed uti nihil esse praeter animum videretur.

was Sinnliches, Empfindbares (αιςϑητον) [158]). Gleichwohl behauptete er, daß der Weise nie empfinde, daß er weise worden sey [159]). In wiefern er dieses ohne Widerspruch (etwa in dem Sinne, daß dieser Uebergang zu einer andern Lebensweise, keine allmähliche, in der Zeit erfolgende Veränderung, sondern eine urplötzliche Umwandlung sey), behaupten konnte, würden wir nur dann bestimmt wissen, wenn wir seine Schriften vor uns hätten. Was aber die zweyte Behauptung betrifft, daß bei dem moralischen Handeln keine Lust als Bestimmungsgrund einfließen müsse, so scheint kein Philosoph des Alterthums sich so bestimmt und strenge darüber erklärt zu haben, als Chrysipp. Er behauptete mit Recht, daß es über den letzten Endzweck des Menschen nur zwey widerstreitende Behauptungen geben könne, Tugend und Vergnügen; daß, wer das Vergnügen für das Höchste halte, die Tugend, welche die Verachtung der Lust

158) Plutarch de Stoicor. repugnant. p. 1042. Τ'αγαϑα προς τα κακα την πασαν εχειν διαφοραν, ὁμολογει Χρυσιππος, και αναγκαιον εςιν. ει μεν τα μεν εσχατως ποιει κακοδαιμονας ευϑυς, οἰς αν παρῃ, τα δ' επ' ακρον ευδαιμονας. αιςϑητα δ' ειναι τ'αγαϑα και τα κακα φησιν εν τῳ προτερῳ περι τελους, ταυτα γραφων· ου γαρ μονον τα παϑη εςιν αιςϑητα συν τοις ειδεσιν, οἱον λυπη και φοβος, και τα παραπλησια, αλλα και κλοπης και μοιχειας και των ὁμοιων εςιν αιςϑεσϑαι· και γαρ ὁλον αφροσυνης και δειλιας και αλλων ουκ ολιγων κακιων· ουδε μονον χαρας, και ευεργισιων και αλλων πολλων κατορϑωσεων, αλλα φρονησεως και ανδρειας και των λοιπων αρετων. Contra Stoicos p. 1061.

159) Plutarch de Stoicor. repugnant. p. 1042.

Lust fordert, und überhaupt nur als von allem Interesse unabhängiges Handeln denkbar ist, aufgeben, und den Menschen zum Thiere herabwürdigen müsse; daß aus eben dem Grunde auch nicht einmal eine Vereinigung des Vergnügens und der Tugend möglich sey, um beides zusammen genommen, als letzten Zweck des Menschen darzustellen. Scharfsinnig entdeckte er, daß alle Principien, welche etwas anders als Sittlichkeit, für das Höchste ausgeben, sich auf das sinnliche Streben nach Vergnügen zurückführen lassen, auch wenn sie dieses nicht unmittelbar sagen [160]).

160) Cicero Academicar. Quaest. II, c. 45. Testatur saepe Chrysippus tres solas esse sententias, quae defendi possint, de finibus bonorum — aut enim honestatem esse finem, aut voluptatem aut utrumque. Nam qui dicant summum bonum id esse, si vacemus omni molestia, eos invidiosum nomen voluptatis fugere, sed in vicinitate versari, quod facere eos etiam, qui illud idem cum honestate conjungerent, nec multo secus eos, qui ad honestatem prima naturae commoda adiungerent. — Tu, cum honestas in voluptate contemnenda consistat, honestatem cum voluptate, tanquam hominem cum belua copulabis? Unum igitur par, quod depugnet, reliquum est, voluptas cum honestate, de quo Chrysippo fuit, quantum ego sentio, non magna contentio. alterum si sequare, multa ruunt, et maxime communitas cum hominum genere, caritas, amicitia, iustitia, reliquae virtutes quarum esse nulla potest, nisi erit gratuita; nam quae voluptate, quasi mercede aliqua ad officium impellitur, ea non est virtus, sed fallax imitatio, simulatioque virtutis. Plu-

Aus mehreren abgerissenen Stellen und Aussprüchen erhellet, daß Chrysipp mit glücklichem Scharfsinn in der Entwickelung der moralischen Natur des Menschen einige Schritte weiter gegangen war. Wir rechnen dahin nicht nur die deutliche Einsicht, daß Sittlichkeit einen andern Zweck habe, als die Befriedigung irgend eines Naturtriebes, wenn er auch zur Erhaltung des Lebens unentbehrlich wäre [161]; die Behauptung, daß jede Verletzung des Sittengesetzes eine Verletzung der Menschenwürde sey [162]; die bestimmtere Aufstellung eines Sittengesetzes, als der Quelle aller sittlichen Gebote und Verbote [163]; seine schärfere Bestimmung des Begriffs von guten pflichtmäßigen Handlungen (*κατοϱϑωματα*) in Gegensatz der legalen Handlungen (*καϑηκοντα*), als solchen, bei welchen man Neigungen zu bekämpfen hat, und von dem sinnlichen Interesse etwas auf-

Plutarch de Stoic. Repugnant. p. 1040. Einige hier angeführte Stellen stimmen aber freylich, so viel man von ihnen außer dem Zusammenhang urtheilen kann, nicht recht zusammen.

161) Cicero Academicar. Quaest. II. c. 45.

162) Plutarchus de Stoic. repugnant. p. 1041. *Αδικειςϑαι Φησιν ὑΦ᾽ ἑαυτου τον αδικουντα, και αὐτον αδικειν, ὁταν αλλον αδικῃ. γενομειον ἑαυτῳ του παρανομειν αιτιον και βλαπτοντα παρ᾽ αξιαν ἑαυτον —*

163) Plutarchus de Stoicor. repugnant. p. 1041. *Παραιτιον γενεςϑαι παρανομηματος απαγορευει ὁ νομος· και το αδικειν εςαι παρανομημα. ὁ τοινυν παραιτιος γενομενος αὑτῳ του αδικειν, παρανομει εις ἑαυτον. ὁ δε παρανομει εἰς ἑνα, και αδικει εκεινον, ὁν αρα και ὁντιναουν αδικων, και ἑαυτον αδικει.*

aufopfert, um seine Pflicht zu thun [164]). Aber alle diese und mehrere dergleichen Aeußerungen dürfen wir nur als Fragmente eines Systems, was wir nicht mehr in seinem Zusammenhange darzustellen vermögen, berühren.

Zu den Verdiensten dieses Philosophen um die praktische Philosophie gehört auch seine Aufmerksamkeit auf die ersten Begriffe der Rechtswissenschaft. Er ahndete den wahren Grund des Rechts in der Vernunft, und schloß daraus, daß es nicht von willkührlichen Verabredungen und Anordnungen, sondern von der Natur vernünftiger Wesen abzuleiten sey [165]). Daher giebt es nur unter vernünftigen Wesen unter einander wegen der Gleichheit der Natur; aber nicht zwischen unvernünftigen Thieren und Menschen ein Rechtsverhältniß [166]). Alle vernünftige Wesen, in deren Reihe die Gottheit das höchste ist, stehen unter einander in einer Rechtsgemeinschaft, und machen ein Reich der Zwecke aus; alles übrige ist nur Mittel zur Erhaltung derselben. Daher haben die Menschen ein Recht, die Thiere, welche zu ihrem Nutzen bestimmt sind, zu gebrauchen. Die Erde, mit allem, was auf derselben ist und wächst, ist ein Gesammtgut des Menschengeschlechts; gleichwohl kann damit das

164) Plutarchus de Stoicor. repugnant. p. 1037. 1038. (Vergl. oben im Zeno Note 61.)

165) Diogenes Laert. VII. §. 128. Φυσει δε το δικαιον ειναι και μη θεσει, ὡς και τον νομον και τον ορθον λογον, καθα φησι Χρυσιππος εν τῳ περι καλου.

166) Diogenes Laert. VII. §. 129. Ετι αρεσκει αυτοις, μηδεν ειναι ἡμιν δικαιον προς τα αλλα ζωα, δια την ανομοιοτητα, καθα φησι Χρυσιππος εν τῳ πρωτῳ περι δικαιοσυνης.

Privateigenthum eines jeden Einzelnen bestehen, so wie in einem Theater der Platz, den jeder eingenommen hat, sein Platz heißt, ungeachtet das Ganze keinem Einzelnen, sondern der Gemeinheit als Eigenthum angehöret [167].

Diese gehaltreiche Idee wurde von späteren Stoikern vorzüglich von dem religiösen Antonin von der praktischen Seite als Antrieb zum Rechtverhalten, besonders als Bewegungsgrund der Gerechtigkeit und Menschenliebe gebraucht; die weitere Entwickelung des Rechtsverhältnisses blieb den philosophischen Rechtslehrern unter den Römern vorbehalten.

Ueberhaupt wirkte das Gute, was in Chrysipps Schriften, wiewohl mit vielen Auswüchsen vorkam, weniger rein und kräftig, weil die Stellen, in denen ein richtiger Blick und eine helle moralische Ansicht herrschte, mit andern untermischt waren, welche dem gesunden Menschenverstande wo nicht empörend, doch anstößig waren. Da die Ableitung des Moralprincips manche gute Idee enthielt, die aber noch nicht völlig entwickelt waren, die Gültigkeit desselben aber im Grunde immer auf

167) Cicero de Finib. III. c. 20. Praeclare enim Chrysippus, cetera nata esse hominum causa et deorum, eos autem communitatis et societatis suae, ut bestiis homines uti ad utilitatem suam possint sine iniuria: quoniamque ea natura esset hominis, vt cum genere humano quasi civile ius intercederet, qui id conservaret, eum iustum, qui migraret iniustum fore. Sed quemadmodum, theatrum cum commune sit, recte tamen dici potest eius esse eum locum, quem quisque occuparit: sic in urbe, mundove communi non adversatur ius, quo minus suum quidque cuiusque sit.

auf Neigung des vernünftigen Menschen beruhen ließ, ohne den Charakter des streng gebietenden, keine Rücksicht auf Neigung oder Widerstreben des Begehrungsvermögens nehmenden Gesetzes, auf das Sollen, womit sich alle Sittengebote ankündigen, zu beachten, wiewohl einige Gedanken unwillkührlich darauf hinwiesen; da er dabey die Paradoxen der Stoiker ausführlicher entwickelte, manche auch übertrieb, wie z. B. daß zwischen Gott und dem Weisen kein anderer Unterschied sey, als die Dauer der Existenz [168]); da überdem seine Schriften oft dunkel und nicht anziehend geschrieben waren: so darf man sich nicht wundern, daß sein Moralsystem weniger Sensation machte, als seine Logik, und einige seiner metaphysischen Behauptungen. Der Streit über den Grund und die Gewißheit der Erkenntniß zog noch immer die größte Aufmerksamkeit auf sich, als die erste Angelegenheit eines Philosophen, welche erst berichtiget seyn müsse, ehe in einem Theile dieser Wissenschaft ein sicherer Grund zum glücklichen Fortschreiten gelegt werden könne. Durch die bisherigen Bemühungen der Stoiker und Akademiker war man noch nicht zu einer festen Ueberzeugung in dem Wissen oder Nichtwissen über diesen Punkt gekommen; auch Chrysipps Dialektik hatte keine andere Wirkung gehabt, als die Gegner zu neuen Kämpfen aufzureizen, in welchen nothwendig auch mehrere Punkte der Metaphysik und der Moral zur Sprache kamen, die ohne wissenschaftliche Begründung bald nur auf das Ansehen des gesunden Menschenverstandes geglaubt, bald durch Sophismen angefochten wurden. Eine Bemerkung, welche in dem Abschnitte von Carneades ihre Bestätigung finden wird.

---

168) Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 242. 198. Plutarchus de Stoicor. repugn. pag. 1058.

Vierter Abschnitt.

Zeno, Diogenes und Carneades.

Diogenes von Babylon, und Zeno von Tarsus oder Sidon, waren unter den zahlreichen Schülern des Chrysipps die einzigen, die einen Namen erhalten haben, ungeachtet sie für die Geschichte der Philosophie von keiner großen Wichtigkeit sind. Der zweite, der Nachfolger des Chrysipps, verdient einigermaßen nur darum eine Erwähnung, weil er zuerst wagte, die Hypothese von der Weltverbrennung in Zweifel zu ziehen [1]). Chrysipps ausführlichere Entwickelung derselben hatte wahrscheinlich, wie in allen ähnlichen Fällen transcendenter Speculation, den Erfolg, daß die Ueberzeugung sich in dem Grade verlor, als man sie durch künstliche Schlüsse zu gründen glaubte.

Diogenes wurde durch seine Gesandtschaft nach Rom, die er in Gesellschaft mit dem Carneades und Critolaus für den athenienfischen Staat übernahm, eben so sehr, als durch sein Philosophiren berühmt. Indessen bewiesen die wenigen Ueberreste seines Denkens, welche man noch hie und da findet, daß er nicht ohne Verdienste

1) Eusebius Praeparat. Evangel. XV. c. 18. Και τουτου το δογμα των απο της αἱρεσεως οἱ πρωτοι και πρεσβυτατοι προσηκαντο, Ζηνων τε και Κλεανθης και Χρυσιππος. τον μεν γαρ τουτου μαθητην και διαδοχον της σχολης Ζηνωνα φασιν επισχειν περι της εκπυρωσεως των ὁλων.

ste war. Schon der Umstand, daß Carneades bei ihm die Dialektik gelernt hatte, begünstiget diese Voraussetzung [2]). Außerdem finden wir auch einige nicht gemeine Gedanken. Dahin gehört seine Erklärung des Guten: es sey das von der Natur Vollkommene und Vollendete, welches nothwendig heilsamen Einfluß auf den Zustand im Handeln und Nichthandeln habe [3]) Es sey nun, daß er das Vollkommenste objective oder subjective, als Substanz oder als Zustand verstand, so hatte er in beiden Fällen das Princip der Stoiker deutlicher entwickelt, obgleich im Grunde nichts anders damit gesagt war, als das Gute sey dasjenige, was in sich selbst den Grund des Wollens enthalte [4]). Das Ziel des Menschen sey daher, mit Vernunft handeln, in der Auswahl des Naturgemäß-

2) Cicero Academic. Quaestion I. c. 30. Cum aliquid huiusmodi inciderat, sic ludere Carneades solebat: si recte conclusi, teneo, sin vitiose, minam Diogenes reddat. Ab eo enim Stoico Dialecticam didicerat.

3) Cicero de Finib. III. c. 10. Ego assentior Diogeni, qui bonum definierit, id quod esset natura absolutum; id autem sequens, illud quod prodesset (ωφελημα enim sic appellemus) motum aut statum esse dixit. Diogenes Laert. VII. §. 94.

4) Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. pag. 114. *Διττως δε Φησιν ὁ Διογενης λεγεσθαι τα δι' αὐτα αἱρετα, και τελικως αἱρετα. ὡς εχει τα μεν εν τῃ προειρημενῃ διαιρεσει κατατεταγμενα, τα τε ὁσα εν αυτοις εχει την αιτιαν του αἱρετα ειναι, ὁπερ παντι αγαθῳ ὑπαρχει.*

mäßen [5]). Da dabey alles auf die Würdigung der Dinge nach ihrem Werthe ankam, so scheint Diogenes diesen Begriff (αξια) nach einer dreyfachen Bedeutung näher bestimmt zu haben, indem er eine zweyfache Würdigung der Dinge nach dem absoluten und relativen Werthe unterscheidet [6]). Auch handelte er einige,

5) Diogenes Laert. VII. §. 88. Ὁ μεν ουν Διογενης τελος Φησι ρητως, το ευλογιςειν εν τῃ των κατα Φυσιν εκλογῃ. Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 134.

6) Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. pag. 152, 154. Diogenes Laert. VII. §. 105. Beide Stellen sind nicht sehr klar. Indessen scheint doch soviel daraus zu erhellen, daß die späteren Stoiker die αξια eines Theils in einer weitern Bedeutung nahmen, worinn sie sich nicht allein auf das moralisch Indifferente, sondern auch auf das Sittliche bezog, anderntheils aber die Beurtheilung des Werths nach dieser gedoppelten Rücksicht wieder von einander trennten. Diogenes l. c. αξιαν δε την μεν τινα λεγουσι συμβλησιν προς τον ὁμολογουμενον βιον, ἡτις εςι περι παν αγαθον· την δε, ειναι μεσην τινα δυναμιν ἡ χρειαν συμβαλλομενην προς τον κατα Φυσιν βιον, ὁμοιον ειπειν, ἡν τινα προσΦερεται προς τον κατα Φυσιν βιον πλουτος ἡ ὑγιεια. Diese letzte Würdigung scheint nun dieselbe zu seyn, welche Diogenes von Babylon beym Stobäus am angeführten Orte δοσις nennt, (wenn anders dieses Wort richtig ist); την δε δοσιν Φησιν ὁ Διογενης κρισιν ειναι, εφ' ὁσον κατα Φυσιν εςι, ἡ εφ' ὁσον χρειαν τῃ Φυσει παρεχεται. Die erste ist wenigstens offenbar in den folgenden Worten enthalten: τριτην δε Φησιν ειναι, καθ' ἡν Φαμεν αξιωμα τινα εχειν

ge casuistische Fragen ab. Aus dem, was wir gesagt haben, erhellet, daß Diogenes sich vorzüglich mit Dialektik und Moral beschäftigte). Diogenes scheint sich vorzüglich mit der praktischen Philosophie beschäftiget, weniger aber Aufmerksamkeit der damals so viel Sensation machenden Streitfrage der Akademiker und Stoiker schenkte; denn Chrysipp schien bis jetzt noch die Akademiker siegreich bestritten zu haben. Die Sache hätte vielleicht geruhet, wenn nicht Chrysipps Schatten einen größern Gegner, als er selbst war, geweckt hätte.

Carneades, (geboren um die 41 Olympiade), war dieser Gegner, von dessen Leben wir nichts mehr wissen, als daß er aus Cypern stammte, zu Athen die Logik bei dem Stoiker Diogenes studierte, auch Chrysipps Schriften fleißig las, dann aber zu der Parthie der Akademiker übertrat, den Akademiker Hegesinus hörte, und durch seinen Scharfsinn und seine damit verbundene hinreißende Beredsamkeit nicht allein der furchtbarste Gegner der Stoiker wurde, sondern auch so viel Ansehen und Ruhm sich erwarb, daß er von den Atheniesern nebst dem Diogenes und Critolaus, in einer wichtigen Staatsangelegenheit nach Rom gesendet wurde. Er lebte in ununterbrochener Beschäftigung mit der Philosophie, vorzüglich der praktischen, ohne jedoch ein schriftliches Denkmal seiner wissenschaftlichen Thätigkeit zu hinterlassen, bis in sein

εχειν και αξιαν, ήπερ περι αδιαφορα ου γινεται, αλλα περι μονα τα σπουδαια. Ist dieses nun richtig, so ist der Text der Canterischen Ausgabe p. 152. ohne Noth von Heeren geändert worden.

7) Cicero de Oratore II. c. 38. De offic. II. c. 24.

ein hohes Alter, und starb im 85, (nach dem Cicero in dem 90) Jahr seines Alters. (Olympiade 162, 4.) [8])

Unstreitig war die Lectüre der Chrysippischen Schriften die beste Schule zur Uebung der Denkkraft und zur Nahrung des skeptischen Geistes für einen jungen Mann, den die Natur mit den Gaben des Denkens und der Beredsamkeit so freygebig ausgestattet hatte. Er fand in denselben nicht nur eine Uebersicht von dem Streit der Akademiker und Stoiker, von den Hauptpunkten, in welchen sie sich von einander entfernten, sondern auch die vollständigen Acten desselben, die Gründe der beiden Parthieen, nebst Chrysipps bisher für siegreich gehaltenen Bestreitung der skeptischen Räsonnements der Akademiker. Er konnte hier sogleich mit einem Blicke die schwache Seite beider Parthieen übersehen, sich im Widerlegen der scheinbaren Gegengründe üben und lernen, von welcher Seite der Akademiker mit dem größten Vortheil den dogmatisirenden Stoiker angreifen müsse. Carneades war so gerecht, dem Chrysippus, der nicht mehr am Leben war, dieses Verdienst zuzusprechen, daß er ohne Chrysipp nicht das worden wäre, was er war [9]). Diesen Vorübungen verdankte er seine licht-

8) Diogenes Laert. VII. §. 61, 65. Cicero Academicar. Quaestion. I, c. 6, 30. de Oratore II. c. 37, 38. Aelian. Var. Histor. III. c. 17. Valerius Maximus VIII. c. 7. Plutarch Vita Caton. c. 22. Macrob. Saturnal. I. c. 5. Gellius Noct. Att. VII. c. 14.

9) Diogenes Laert. VII. §. 62. Οὗτος τα των Στωικων βιβλια αναγνους, επιμελως τα Χρυσιππου, επιεικως αυτοις αντελεγε, και ενημερει τοσουτον, ὥστε

lichtvolle Darstellung, seine eindringende Beurtheilung, welche, in Verbindung mit seiner Beredsamkeit, ihm den Sieg in allen Debatten über wissenschaftliche Gegenstände und die außerordentliche Gewalt über die Meinungen und Ueberzeugungen Anderer verschaffte, daß jedermann voll Erstaunen von dem Strom und der Stärke seiner Gedanken sich hingerissen fühlte, niemand es wagte, ihm zu widersprechen [10]). Er pflegte das Für und Wider, Satz und Gegensatz in jeder Materie mit gleicher Stärke der Beredsamkeit und mit allen Gründen der Wahrscheinlichkeit so überzeugend zu entwickeln, daß der Zuhörer in eine Art von Ungewißheit und Unentschiedenheit versetzt wurde, woraus er sich nicht zu helfen wußte; durch diese Methode suchte er allen einleuchtend zu machen, daß noch kein objectives Wissen möglich, und der Mensch sich bis jetzt bloß mit Wahrscheinlichkeiten begnügen müsse [11]). Es wäre zu wünschen gewesen, daß Carneades wäh-

ὡςε εκεινο επιλεγειν· ει μη γαρ ην Χρυσιππος, ουκ αν ην εγω.

10) Cicero de Oratore II. c. 38. Carneadis vero vis incredibilis illa dicendi et varietas perquam esset optanda nobis: qui nullam unquam in illis suis disputationibus rem defendit, quam non probarit; nullam oppugnavit, quam non everterit. Eusebius Praeparat. Evang. XIV. c. 8.

11) Eusebius Praeparatio Evangelic. XIV. c. 8 Κατα γαρ την του πιθανου ροπην έκατερον παρασχων, ουδετερον ειπε βεβαιως καταλαμβανεσθαι· ην γουν λῃςης και γοης σοφωτερος. παραλαβων γαρ αληθει μεν όμοιον ψευδος, καταληπτικη δε φαντασια καταληπτον (ακαταληπτον) όμοιον, και αγαγων εις τας ισας ουκ ειασεν ουτε το αληθες ειναι

während seiner Laufbahn einen würdigen Gegner gefunden hätte in dem Kampf, mit welchem sein Geist vielleicht noch reifere Früchte hätte hervorbringen können. Allein aus Mangel an Beredsamkeit wagte es keiner der damals lebenden Denker, selbst nicht eine Streitschrift gegen ihn zu schreiben, geschweige denn in einen mündlichen Streit sich einzulassen. Der Stoiker, Antipater, war der einzige, welcher zwar eine Gegenschrift gegen ihn aufsetzte, sie aber nicht bei seinem Leben wagte, öffentlich bekannt zu machen [12]).

Mit weit mehr Deutlichkeit setzte Carneades das Verhältniß des Skepticismus zum Dogmatismus auseinander, indem er aus der Betrachtung des Vorstellungsvermögens zeigte, daß es kein sicheres unbezweifeltes Criterium der objectiven Wahrheit gebe, und daß kein Wissen, sondern nur Wahrscheinlichkeit dem Menschen beschieden, diese auch für sein praktisches Leben hinreichend sey. Er ging bei diesem Räsonnement, gleich

ναι, ουτε το ψευδος, η ου μαλλον το ἑτερον του ἑτερου, η μαλλον απο του πιθανου.

12) **Plutarchus de garrulitate** pag. 514. **Eusebius Praeparat. Evangelica.** XIV. c. 18. Αντιπατρος γουν ὁ κατ᾽ αυτον γενομενος, εμελλε μεν αγωνιαν τι γραφειν· προς δ᾽ ουν τους απο Καρνεαδου καθ᾽ ἡμεραν αποφερομενους λογους ουποτε εδημοσιευσεν, ουκ εν ταις διατριβαις, ουκ εν τοις περιπατοις ουδε ειπεν, ουδε εφθεγξατο, ουδ᾽ ηκουσε τις αυτου, φασιν, ουδε γρυ. αντιγραφας δε επανετεινατο, και γωνιαν λαβων, βιβλια κατελιπε γραψας τοις ὑστερον, ουτε νυν δυναμενα και τοτε αδυνατωτερα προς οὑτως ανδρα ὑπερμεγαν φανεντα και καταδοξαντα ειναι τοις τοτε ανθρωποις τον Καρνεαδην.

gleich den Stoikern, von einigen Sätzen über das Vorstellen aus.

Jede Vorstellung ist eine Veränderung eines empfindenden Wesens, welche sich selbst und noch etwas von ihr Verschiedenes zum Bewußtseyn bringt. Wir nehmen bei dem Vorstellen erstlich die Veränderung selbst wahr, und dann das Objekt, welches die Veränderung in uns hervorgebracht hat. Denn wenn die Sinne nicht durch etwas Aeußeres afficirt und verändert würden, so würde keine Vorstellung durch dieselben entstehen [13]).

Da sich jede Vorstellung auf ein Object und das vorstellende Subject beziehet, so hat sie auch ein doppeltes Verhältniß zu dem Objecte und Subjecte. In der erstern Rücksicht ist sie entweder wahr oder falsch, je nachdem sie mit dem Objecte übereinstimmt, oder nicht; in der zweiten aber ist sie wahrscheinlich oder nicht wahrscheinlich [14]). Nun zeigt Carneades, daß es keine Ueberzeugungs-

13) Sextus Empiricus advers. Mathematic. VII. §. 161. Ἡ δε γε αισθησις ακινητος μεν ουσα και απαθης και ατρεπτος, ουτε αισθησις εστιν, ουτε αντιληπτικη τινος. τραπεισα δε και πως παθουσα κατα την των εναργιων ὑποπτωσιν, τοτε ενδεικνυει τα πραγματα. — τουτο δε το παθος ἀυτου ενδεικτικον οφειλει τυγχανειν και του εμποιησαντος αυτο φαινομενου, ὁπερ παθος εστιν ουχ ἑτερον της φαντασιας. ὁθεν και φαντασιαν ρητεον ειναι παθος τι περι το ζωον, ἑαυτου τε και του ἑτερου παραστατικον.

14) Sextus Empiric. adversus Mathematic. VII. §. 167. Ἡ τοινυν φαντασια τινος φαντα-

gungsgründe für die objective, sondern nur subjective Gewißheit der Vorstellungen, oder Wahrscheinlichkeit gebe.

Um sich von der Wahrheit der Vorstellungen, d. i. ihrer Uebereinstimmung mit ihren Objecten zu überzeugen, müßte man einen sichern Maaßstab (κριτηριον) für ihre Wahrheit haben; denn es giebt Fälle, wo sie die Objecte, nicht wie sie sind, sondern in einem falschen Lichte darstellen. Dazu würde nun, wenn überhaupt eine Vorstellung, nur die wahre tauglich seyn. Da es nun aber keine Vorstellung giebt, welche in dem Grade wahr ist, daß dieselbe nicht auch falsch seyn könnte, und jeder wahr scheinenden eine ähnliche falsche zur Seite gestellt werden kann, die sich nicht von der ersten unterscheiden läßt, so würde man nicht wahre Vorstellungen, sondern solche, welche eben so gut wahr als falsch seyn können, zum Kriterium der Wahrheit machen müssen. Ein solches Kriterium ist aber kein Kriterium, weil es das Object und das Verhältniß desselben zur Vorstellung nicht rein zu erkennen giebt [15]).

Wenn

τασις εςιν, οἷον, του τε αφ' οὗ γινεται, και του εν ᾧ γινεται· και αφ' οὗ μεν γινεται, ὡς του εκτος ὑποκειμενου αισθητου· του εν ᾧ δε γινεται, καθαπερ ανθρωπου. τοιαυτη δε ουσα, δυο αν εχοι σχεσεις· μιαν μεν ὡς προς το φανταςον· δευτεραν δε ὡς προς τον φαντασιουμενον. κατα μεν ουν την προς το φανταςον σχεσιν, η αληθης γινεται η ψευδης, και αληθης μεν, ὁταν συμφωνος ῃ τῳ φανταςῳ· ψευδης δε, ὁταν διαφωνος. κατα δε την προς το φαντασιουμενον σχεσιν, ἡ μεν εςι φαινομενη αληθης, ἡ δε, ου φαινομενη αληθης.

15) Sextus Empiric. adverſ. Mathematic.

Wenn nun keine sinnliche Vorstellung ein Kriterium der Wahrheit abgiebt, so kann es noch weniger ein Begriff des Verstandes. Denn die Begriffe müssen erst aus den sinnlichen Vorstellungen herausgebildet werden, und wenn der Verstand ein Object denken soll, so muß er ihm erst gegeben werden; gegeben kann er ihm aber nur durch die Empfindung werden, welche kein Denken ist [16]).

Noch nie war die doppelte Beziehung der Vorstellungen, das Objective und Subjective derselben so deutlich und bestimmt angegeben worden, so weit sich diese Unterscheidung ohne genauere Erörterung des Erkenntnißvermögens ins Licht setzen ließ. Ohne diese war aber auch weder der Dogmatismus noch der Skepticismus ge-

tic. VII. §. 163. 164. Αλλ' επει ου το καθ' αληθειαν αει ποτε ενδεικνυται, πολλακις δε διαψευδεται και διαφωνει τοις αναπεμψασιν αυτην πραγμασιν, ὡς οἱ μοχθηροι των αγγελων, κατα αναγκην ηκολουθησε το μη πασαν φαντασιαν δυνασθαι κριτηριον απολειπειν αληθειας, αλλα μονην ει και αρα την αληθη. παλιν ουν επει ουδεμια εστιν αληθης τοιαυτη, οἱα ουκ αν γενοιτο ψευδης, αλλα παση τη δοκουση αληθει καθεσταναι, εὑρισκεται τις απαραλλακτος ψευδης, γενησεται το κριτηριον εν κοινη φαντασια του τε αληθους και ψευδους. ἡ δε κοινη τουτων φαντασια ουκ εστι καταληπτικη, μη ουσα δε καταληπτικη, ουδε κριτηριον εσται.

16) Sextus Empiric. adverf. Mathemat. VII. §. 165 Μηδεμιας δε ουσης φαντασιας κριτικης, ουδε λογος αν ειη κριτηριον. απο φαντασιας γαρ ουτος αναγεται, και εικοτως· πρωτον μεν γαρ δει φανηναι αυτῳ το κρινομενον· φανηναι δε ουδεν δυναται χωρις της αλογου αισθησεως. ουτε ουν ἡ αλογος αισθησις ουτε ὁ λογος ην κριτηριον.

gehörig zu begründen. Carneades hatte durch die Behauptung, daß keine Vorstellung ihr Object unverfälscht zu erkennen gebe, den Skepticismus an den Punkt geführt, wo er wissenschaftlich bearbeitet werden konnte; aber diese Behauptung konnte er selbst nicht, ohne in Dogmatismus zu fallen, beweisen. Denn woher konnte er wissen, daß keine Vorstellung dem Objecte entspreche; oder daß es Vorstellungen gebe, die einander vollkommen ähnlich sind, von denen die eine dem Gegenstande angemessen, die andere unangemessen ist? Kann sich diese Behauptung auf etwas anders gründen, als auf die Erkenntniß der Objecte, deren Richtigkeit aus ihr dargethan werden soll?

In dieser Rücksicht scheint der Stoiker Antipater vollkommen Recht zu haben, wenn er behauptete, diejenigen, welche behaupteten, es gebe keine Gewißheit der Erkenntniß, müßten wenigstens diese Behauptung selbst von ihrem Skepticismus ausnehmen, und es sey Inconsequenz, wenn man den Satz, durch welchen die Erkenntniß der Objecte geläugnet werde, nicht wenigstens für ein Wissen erkläre [17].

Allein die Antwort, welche Carneades diesem Einwurf entgegensetzte, zeigt deutlich genug, daß sein Skepticismus nicht positiver sondern negativer Art war. Der Skeptiker, sagte er, welcher behauptete, es lasse sich nichts Objektives erkennen, würde höchst inconsequent seyn, und sich widersprechen, wenn er diese Behauptung für Wissen ausgeben wollte. Denn indem er behauptete,

17) Cicero Academic. Quaest. II. cap. 9. Sed Antipatro hoc idem postulanti, cum diceret, ei, qui affirmaret, nihil posse percipi, consentaneum esse, unum tamen illud dicere percipi posse, ut alia non possent, Carneades acutius resistebat. c. 34.

te, es sey kein objectives Wissen möglich, nehme er nichts aus, und so müsse er selbst seine Behauptung mit darunter begreifen [18]). Ungeachtet also die obigen Sätze einen wissenschaftlich begründeten dogmatischen Skepticismus anzukündigen scheinen, so setzte doch Carneades denselben bloß dem Dogmatismus entgegen; er behauptete nicht etwas apokditisch, sondern verneinte es nur; daß nehmlich irgend eine Vorstellung zum sichern Maaßstab und zuverläßigen Regel dienen könne, wodurch man den objectiven Gehalt der Vorstellungen ermessen könne; er läugnete, daß ein allgemeingültiges Princip für die objective Erkenntniß vorhanden sey. Er sah wohl ein, daß ein solches, da von dem Inhalte oder der Materie der Vorstellungen die Rede war, kein allgemeines seyn könne, daß vielmehr jede Vorstellung und Wahrnehmung ein besonderes unverkennbares Merkmal ihrer Wahrheit bei sich führen müßte, dieses fand er aber nirgends [19]).

Das Resultat des Carneadischen Skepticismus ist also dieses: Es ist nicht zu läugnen, daß wir Objecte wahr-

18) Cicero Academ. Quaest. II. c. 9. Nam tantum abesse dicebat, ut id consentaneum esset, ut maxime etiam repugnaret. Qui enim negaret, quidquam esse, quod perciperetur, eum nihil excipere, ita necesse est, ne id ipsum quidem, quod exceptum non esset, comprehendi et percipi ullo modo posse.

19) Cicero Academ. Quaest. II, c. 32. (Aus dem Klitomachus), itaque ait vehementer errare eos, qui dicant ab Academia sensus eripi, a quibus nunquam dictum sit, aut colorem aut saporem, aut sonum nullum esse, illud sit disputatum, non inesse in his propriam, quae nusquam alibi esset, veri et certi notam.

wahrnehmen, und daß sich die Vorstellungen auf Dinge an sich, welche von der Empfindung unabhängig sind, beziehen; da wir aber keinen Maaßstab zur Bestimmung des objectiven Gehaltes der Vorstellungen, kein materiales Erkenntnißprincip haben, so kann der Mensch über die Dinge an sich apodiktisch weder etwas behaupten noch verneinen; (dieses drückte Carneades so aus: es giebt etwas Wahres, aber es läßt sich nicht erkennen), der Mensch kann keinen Gebrauch von seinen Vorstellungen zum objectiven Wissen sondern nur für sein Handeln machen, und dazu ist Wahrscheinlichkeit, die ihm allein beschieden ist, hinreichend [20]) Wir werden weiter unten Carneades Theorie, worinn er die verschiedenen Grade der Wahrscheinlichkeit zum Behuf des praktischen Lebens bestimmter unterschied, anführen.

Wir

20) Eusebius Praeparat. Evangelic. XIV. c. 8. Cicero Academicar. Quaestio. II. c. 32. Dupliciter dici assensus sustinere sapientem; uno modo, cum hoc intelligatur, omnino eum rei nulli assentiri, altero cum se a respondendo, ut aut approbet quid aut improbet, sustineat, ut neque neget aliquid neque aiat. Id cum sit, placere, ut nunquam assentiatur; alterum tenere, ut sequens probabilitatem, ubicunque haec aut occurrat, aut deficiat, aut etiam aut non respondere possit, ut placeat, eum qui de omnibus rebus contineat se ab assentiendo, moveri tamen et agere aliquid — reliquit eiusmodi visa, quibus ad actionem excitemur, item ea, quae interrogati in utramque partem respondere possimus, sequentes tantummodo quod ita visum sit, dum sine assensu; neque tamen omnia eiusmodi visa ap-

Wir kennen hieraus den Skepticismus des Carneades, in Ansehung des Grundes und seiner Grenzen; nur ein Punkt bleibt in Ansehung der letztern noch im Dunkeln. Galen berichtet nehmlich, daß Carneades einen mathematischen Satz, dessen Evidenz gar keinen Zweifel zuzulassen scheint, in Anspruch genommen habe, diesen nehmlich, daß zwey Größen, welche mit einer dritten ähnlich sind, auch untereinander ähnlich sind [21]) Er sagt, die Gründe des Carneades wären von seinen Schülern gesammlet, und von mehreren Schriftstellern aufbewahret worden; aber keiner habe sich die Mühe genommen, seine Schlüsse zu entkräften; gleichwohl kennen wir dieselben nicht, und wir würden diesem philosophischen Arzte Dank wissen, wenn er sie angeführt hätte. Es ist nicht unmögich, daß Carneades damit nur die transcendente Anwendung der Mathematik, und den Wahn, als eröffne sie dem menschlichen Verstande die Einsicht in das ewig unbekannte Land des Uebersinnlichen, bestreiten wollte. Was diese Vermuthung bestätiget, ist die Ansicht der

approbari, sed ea, quae nulla re impedirentur. c. 31.

21) Galenus de optimo docendi genere, Erasmische Uebersetzung, welche der lateinischen Uebersetzung des Sextus Paris. 1569. angehängt ist, S. 558. Carneades ne illud quidem, quod est omnium evidentissimum, concedit esse credendum, quod magnitudines unicuipiam aequales, sint etiam inter sese aequales. Bayle Dict. Not. C. versteht diese Worte von der Grundregel aller Schlüsse, welche Carneades bestritten hatte; allein was Galenus freylich in unbestimmten Ausdrücken darüber sagt, stimmt nicht damit zusammen. Denn soviel siehet man wohl, daß es der Mathematik, aber nicht der Logik gelten sollte.

Stoiker von dem Sorites, oder den Verhältnißbegriffen, welche einen Gradunterschied zulassen. (Man sehe oben). Mit Recht lachte Carneades über die Ausflucht, welche Chrysipp in dem Gedränge ersonnen hatte, ein wenig mit Antworten inne zu halten, wenn in der Reihe relativer Dinge nach dem ersten Gliede des Verhältnisses gefragt wurde. Meinetwegen, sagte er, kannst Du nicht allein ausruhen, sondern auch schlafen. Was hilft es Dir? Es folgt einer, der Dich aus Deinem Schlummer durch die Frage aufwecken wird: Bey welcher Zahl bliebst du stehen? Thue ich noch eins hinzu, ist es dann viel? Du magst so weit gehen als Du willst, immer wirst Du doch gestehen müssen, daß Du nicht die Grenze bestimmen kannst, wo das Wenig oder Viel anfange oder aufhöre. Diese Unbestimmtheit mit ihren Folgen erstreckt sich so weit, daß ich nicht weiß, wo ihr Grenzen zu setzen seyen. Aber, sagt Chrysipp, das kömmert mich nicht; ich halte als ein geschickter Fuhrmann die Pferde an, ehe ich ans Ziel gelange, und um so mehr, wenn die Bahn, auf welcher die Pferde laufen, abhängig ist. Ich halte ein, wenn ich durch Fragen und wiederholte Fragen in Fallstricke gelockt werden soll. Allein wenn Du befriedigende Antwort geben kannst, und doch nicht antwortest, so ist es Stolz; hast Du aber nichts zu antworten, so fehlt es Dir selbst auch am Wissen. Weichst Du darum einer bestimmten Antwort aus, weil die Sache dunkel ist, so bescheide ich mich. Allein wie Du sagst, so lässest Du Dich nie auf dunkle Gegenstände ein, hältst Dich also innerhalb den Grenzen des Begreiflichen. Schweigst Du aber bloß um zu schweigen, so richtest Du nichts aus; denn demjenigen, der Dich zu fangen sucht, gilt es gleich, ob Du Dich stillschweigend oder ausdrücklich gefangen giebst [22].

Ue-

22) Cicero Academicar. Quaestion. II. c. 29.

Uebrigens haben sich manche Schriftsteller eine sehr unrichtige Vorstellung von dem Skepticismus des Carneades, so wie des Arcesilaus, gemacht, wenn sie vorgaben, dieser Denker habe mit seinem Skepticismus äusserlich nur Parade gemacht, und es sey ihm mit demselben so wenig Ernst gewesen, daß er in dem engern Cirkel seiner Freunde und Schüler eben das behauptet hätte, was er in seinen Disputationen mit den Stoikern in den öffentlichen Hörsälen, zur Verherrlichung seines Namens, durch alle Künste der Dialektik und Rhetorik bezweifelt und bestritten hätte [23]) Allein wenn man dagegen das Geständniß des vertrautesten Schülers des Carneades aus dem Munde eines glaubwürdigern Schriftstellers lieset, daß er nie die eigentliche innere Ueberzeugung dieses Mannes über Gegenstände der Philosophie, auch nicht einmal über das Princip der Moral, oder das höchste Gut habe inne werden können [24]), so wird man jene Behauptung wohl für nichts anders als für Meynung solcher Männer halten können, welche nicht begreifen konnten, wie ein Mensch das bezweifeln könne, was ihnen ausgemacht dünkte.

Die Gründe, welche Carneades für die Zurückhaltung der Ueberzeugung in speculativen Dingen aufstellte, beweisen klar genug, daß es ihm mit dem Skepticismus ein Ernst war. Er fand in allen Theilen der

23) Eusebius Praeparatio Evangelic. XIV. c. 8. aus dem Numerius; zu derselben Ansicht bekannte sich auch Augustinus am Ende des dritten Buchs contra Academicos.

24) Cicero Academicar. Quaestion. II. c. 45. Quamquam Clitomachus affirmabat, nunquam se intelligere potuisse, quid Carneadi probaretur.

Philosophie keine Gewißheit, keinen sichern Grund, weil ihm das Verhältniß der Vorstellungen zu dem zum Grunde liegenden Objecte außer der Sphäre des menschlichen Wissens zu liegen schien, und weil alle Philosopheme diese Genzen überschreiten. Daher disputirte er vorzüglich gegen die Stoiker, da ihre Schule jetzt die herrschende war. Ihre Grundsätze schienen ihm nicht ausgemacht, die Reihe der aus ihnen hergeleiteten Folgerungen ein grundloses, keine Ueberzeugung erzwingendes System zu seyn; er wurde desto mehr zum Bezweifeln und Bestreiten derselben aufgefodert, mit jemehr Zuversichtlichkeit die stoischen Lehrsätze, seitdem Chrysipp mit der angestrengtesten Kunst der Dialektik sie bearbeitet hatte, in dem Tone unumstößlicher Gewißheit angekündiget und vorgetragen wurden. Vorzüglich galt dieses von der Religion und der Moral, Fächer der Wissenschaft, welchen sich Carneades ausschließlich widmete [25]. Die Triebfeder bei seinen unabläßigen Bestreitungen der Stoiker scheint nicht Eitelkeit, nicht Ruhmsucht, sondern reine Wahrheitsliebe gewesen zu seyn; er wollte durch seine Zweifel die denkenden Köpfe reizen, immer mehr die Vorurtheile des Ansehens abzulegen und immer gründlicher die Wahrheit zu erforschen [26]. Von diesen Dispu-

25) Cicero Tusculan. Quaestionum V, cap. 29 Quod quidem Carneadem disputare solitum accepimus. Sed is ut contra Stoicos, quos studiosissime semper refellebat, et contra quorum disciplinam ingenium eius exarserat. c. 30. Cicero de Finib. III. c. 12. De natura Deor. II. cap. 65.

26) Cicero de natur. Deor. I. c. 2. Contra quos Carneades ita multa disseruit, ut excitaret homines non socordes ad veri investigandi cupiditatem.

putationen sind uns noch einige Fragmente aufbewahret worden, welche für die Kenntniß des damaligen Zustandes der Philosophie sehr interessant sind, indem sie uns den Widerstreit, in den die Vernunft mit sich selbst geräth, wenn sie außer den Grenzen der Erkennbarkeit auf ein Wissen der übersinnlichen Objecte ausgehet, den Mangel bestimmter Principien für das Philosophiren, das Bedürfniß einer sicheren zuverläßigern Grundlegung für moralische und religiöse Wahrheiten, nur zu deutlich beurkunden.

Zuerst führen wir Carneades skeptisches Räsonnement gegen die stoische Lehre von Gott an, in welchem man, einige Sophistereyen abgerechnet, die Leichtigkeit und Gewandtheit bewundert, mit welcher er aus dem von den Stoikern angenommenen Begriff von dem Wesen und Eigenschaften Gottes, aus einigen mit zu Hülfe genommenen metaphysischen Begriffen, die objective Realität des Begriffs selbst verdächtig macht. Er gieng dabey ganz natürlich von dem Begriff der Stoiker, daß Gott die Seele der Welt, ein beseeltes Wesen (ζωον) sey, aus, und zeigte, auf welche Widersprüche und Ungereimtheiten eine solche menschliche Vorstellungsart führe.

Wenn Gott ein beseeltes und empfindendes Wesen ist, weil ein solches Wesen vollkommener ist, als ein unbeseeltes, so müssen ihm auch alle die Eigenschaften zukommen, welche von einem solchen Wesen unzertrennlich sind. Er muß also erstens Empfindungen haben; denn nur dadurch unterscheidet sich ein empfindendes Wesen von einem nicht empfindenden; er wird um so vollkommener seyn, je mehr Empfindungen und je mehr Sinnorgane er hat. Weit gefehlt also, daß man Gott einige Sinne von denen, welche der Mensch besitzt, als Geschmack und Geruch absprechen müßte, muß man ihm viel-

vielmehr noch mehrere beylegen [27]). Er wird also auch angenehme und unangenehme Empfindungen haben, Lust und Unlust, Vergnügen und Schmerz empfinden, gewisse Dinge begehren, andere verabscheuen, und das darum, weil sie seiner Natur angemessen oder zuwider sind; er ist also veränderlich, denn ohne Veränderung ist keine Empfindung möglich; er ist also auch der Verschlimmerung und der Zerstöhrung unterworfen [28]). Da es aber ungereimt ist, von Gott zu denken, daß er vergänglich sey, weil es mit dem Begriffe streitet, so ist es auch ungereimt, das Daseyn eines solchen Wesens anzunehmen [29]).

Dies

27) Sextus Empiric. adverſ. Mathemat. IX. §. 138. ſeq. Δεον μαλλον, ὡς ελεγεν Καρνεαδης, συν ταις πασαις ὑπαρχουσαις πεντε ταυταις αισθησεσι, και αλλας αυτῳ περισσοτερας προσμαρτυρειν, ἱν᾽ εχῃ πλειονων αντιλαμβανεσθαι πραγματων, αλλα μη των πεντε αφαιρειν.

28) Sextus Empiric. adverſ. Mathemat. IX. §. 142, 148. Cicero de natura deor. III. c. 12, 13, 14. Innumerabilia ſunt, ex quibus effici cogique poſſit, nihil eſſe, quod ſenſum habeat, quin id intereat. Etenim ea ipſa, quae ſentiuntur, ut frigus et calor, ut voluptas et dolor, ut cetera cum amplificata ſunt interimunt. Nec ullum animal eſt ſine ſenſu; nullum igitur animal eſt aeternum.

29) Sextus Empiric. adverſ. Mathem. IX. §. 147. Ει δε τουτο, και φθαρτος εστιν· ατοπον δε γε το λεγειν τον θεον φθαρτον ὑπαρχειν· ατοπον αρα και το αξιουν ειναι τουτον.

Dieselbe Folgerung leitete er noch aus andern Prämissen ab. Jedes lebende und empfindende Wesen ist seiner Natur nach, körperlicher Art, zusammengesetzt, entweder aus allen Elementarstoffen, oder aus einem einzelnen. Nun ist aber jeder Körper, seine Bestandtheile mögen einartig oder gemischt seyn, der Zerstöhrung unterworfen, entweder durch Trennung der verbundenen Theile, oder durch Verwandlung des einen Stoffs in den andern. Ist also Gott ein beseeltes Wesen, und daher körperlicher Natur, so ist er auch vergänglich [30]).

Wenn Gott existirt, so ist er entweder endlich oder unendlich (απειρον). In dem letzten Falle wäre er unbeweglich und unbeseelt. Denn was sich bewegt, geht aus einer Stelle des Raumes in eine andere über; dann ist es aber selbst im Raume, und also begrenzt. In einem beseelten Wesen durchdringt die Seele als Lebenskraft den ganzen Körper, vom Mittelpunkt bis zu den Enden, und von den Enden bis zum Mittelpunkte. In einem unbegrenzten Wesen giebt es aber weder einen Mittelpunkt noch Enden; es kann also nicht beseelt seyn. — Endlich kann aber Gott auch nicht seyn. Denn da das Endliche ein Theil des Unendlichen ist, und das Ganze besser als ein Theil ist, so müßte etwas besser als Gott seyn, welches sich widerspricht. Da also Gott weder endlich noch unendlich ist, auf keine andere Art aber gedacht werden kann, so ist Gott ein Unding [31]).

Wenn

30) Cicero de Natura Deorum III. c. 12. Sextus Empiric. advers. Mathemat. IX. §. 180, 181.

31) Sextus Empiricus advers. Mathem. IX. §. 148 — 150. Αλλ' ει μητε απειρον εστι, μητε

Wenn Gott existirt, so ist er entweder unkörperlich oder körperlich. Er ist aber weder das letzte, weil jeder Körper veränderlich und vergänglich ist; noch das erste, weil das Unkörperliche, unbeseelt, ohne Empfindung und Vermögen etwas zu wirken ist [32].

Vorzüglich war Carneades bemüht zu zeigen, daß Gott weder mit, noch ohne Tugend könne gedacht werden. Ohne Tugend wäre er ein böses Wesen, und keiner Seligkeit fähig; besitzt er aber Tugend, so müßte die Tugend an Würde noch über die Gottheit gesetzt werden, welches sich widerspricht [33]. Wenn Gott aber nicht ohne Tugend zu denken ist, so muß er nicht diese oder jene Tugend, sondern alle besitzen. Nun läßt es sich aber zeigen, daß von keiner einzigen Anwendung auf Gott statt findet, ohne ihn zu einem menschlichen Wesen zu machen. Was soll bei einem Wesen, von dem alles Böse getrennt ist, die Wahl des Bessern? Wozu bedarf der, dem nichts verborgen ist, des Verstan-des

τε πεπερασμενον, παρα δε ταυτα ουδεν εςι τριτον νοειν, ουδεν εςαι το θειον.

32) Sextus Empiric. advers. Mathemat. IX. §. 151. Και μην ει εςι τι το θειον, ητοι σωμα εςιν η ασωματον· ουτε δε ασωματον εςιν, επει αψυχον εςαι και αναισθητον και ουδεν δυναμενον ενεργειν το ασωματον· ουτε σωμα, επει παν σωμα μεταβλητον τε εςι και φθαρτον, αφθαρτον δε το θειον· ου τοινυν ὑπαρχει το θειον.

33) Sextus Empiric. advers. Mathemat. IX. §. 176. Ει εςι το θειον, ητοι εχει αρετην, η ουκ εχει· και ει μεν ουκ εχει, φαυλον εςι το θειον και κακοδαιμονικον, ἁπερ ατοπον· ει δε εχει, εςαι τι του θεου κρειττον.

des und der Vernunft, die dem Menschen unentbehrlich sind, um aus dem Gewissen das Ungewisse und Verborgene zu schließen? Wenn aus der gesellschaftlichen Verbindung der Menschen, welche ein Werk des Bedürfnisses ist, die Gerechtigkeit hervorging, wie kann diese bei Gott statt finden? Sollte die Tugend der Mäßigkeit bei ihm gedenkbar seyn, so müßte er des sinnlichen Vergnügens und der Wollust empfänglich seyn. Wie läßt sich endlich Standhaftigkeit in Schmerz, in beschwerlicher Thätigkeit, und Gefahren denken, da alles dieses bei Gott nicht denbar ist? Aber auf der andern Seite können wir uns wohl Gott ohne die Eigenschaft der Vernunft und der Tugend denken? [34]) Wollen wir annehmen, daß Gott diese und alle übrige Tugenden wirklich ausübt, so würden wir uns Gott menschenähnlich denken, denselben Begierden und Versuchungen ausgesetzt, demselben Einfluß äußerer Dinge unterworfen, demselben Schicksale der Vergänglichkeit ausgesetzt. So bestehet die Standhaftigkeit in der Gesinnung eines vernünftigen Wesens, welche uns über alles erhebt, was uns überwiegenden Verdruß und Abneigung erweckt, die Mäßigkeit aber in der Gesinnung, welche uns Stärke giebt, die Gegenstände nicht zu begehren, welche unsere Begierden in einem übermäßigen Grade reizen. Die Anwendung dieser Tugenden setzt also ein Wesen voraus, welches der Unlust empfänglich ist, durch den Einfluß äußerer Umstände, in sei-

34) Cicero de natura deor. III. c. 15. Carneades führt hier einen Gedanken weiter aus, den wir schon oben aus dem Aristoteles (Ethicor. ad Nicomach. X. c. 8.) z. B. S. 245. auszeichneten. Auch verdient eine Stelle aus Ethicor. magn. II. c. 15. (ebendas. S. 243.) verglichen zu werden.

seinem Zustande verschlimmert, und daher auch zerstöhret werden kann [35]).

Einen weiten Spielraum gaben Carneades die Räsonnements der Stoiker, wodurch diese die gemeinen Volksbegriffe und die mythologischen Vorstellungen mit ihrem theologischen System zu vereinigen suchten, und es konnte ihm hier nicht fehlen, Ungereimtheiten aufzudecken, und von dieser Seite ihre Theologie selbst verdächtig zu machen [36]). Ungeachtet nun unter diesen Gründen, womit Carneades das theologische System der Stoiker bestreitet, einige sind, welche eben so viele Blößen geben, als die angegriffenen, z. B. das Räsonnement über die Göttersprache [37]), so dienten sie doch dazu,

35) Sextus Empiric. advers. Mathemat. IX. §. 152 — 180.

36) Cicero de natura deorum. III. c. 16. seq. Sextus Empiric. advers. Mathemat. IX. §. 182. seq.

37) Sextus Empiric. advers. Mathemat. IX. §. 178. 179. Και ετι ει εϛιν, ητοι φωναεν εϛιν η αφωνον. το μεν ουν λεγειν αφωνον τον θεον, τελεως ατοπον, και ταις κοιναις εννοιαις μαχομενον, ει δε φωναεν εϛι, φωνη χρηται και εχει φωνητικα οργανα, καθαπερ πνευμονα και τραχειαν αρτηριαν, γλωσσαν τε και ϛομα. τουτο δε ατοπον, και εγγυς της Επικουρου μυθολογιας· τοινην ρητεον μη ὑπαρχειν τον θεον· και γαρ δη ει φωνη χρηται, ὁμιλει· ει δε ὁμιλει, παντως κατα τινα διαλεκτον ὁμιλει· ει δε τουτο, τι μαλλον τῃ ἑλληνιδι η τῃ βαρβαρῳ χρηται γλωσσῃ· και ει τῃ ἑλληνιδι, τι μαλλον τῃ ιαδι, η τῃ αιολιδι η τινι των αλλων; και μην ουδε πασαις· ουδεμιᾳ τοινυν· και γαρ ει τῃ ἑλληνιδι χρηται

dazu, den Anthropomorphismus des gewöhnlichen, und selbst einiger philosophischen Religionssysteme in dem ganzen Zusammenhange, zur Einsicht zu bringen, und die Vernunft gegen solche überschwengliche Erweiterungen der Erkenntniß mißtrauisch zu machen; auch dem Aberglauben Einhalt zu thun, welchen die Stoiker so sehr begünstigten, indem sie Orakel, Wahrsageren, Divination und Ahndungen in Schutz nahmen [38].

Nicht weniger merkwürdig in anderer Beziehung ist Carneades Räsonnement gegen den Grund der moralischen Verbindlichkeit. Bei seinem Aufenthalte in Rom erregte er ein allgemeines Erstaunen durch seine Declamationen für und wider die Gerechtigkeit, welche er in zwey auf einander folgenden Tagen hielt. In dem ersten Vortrag hatte er die Gründe der berühmtesten Philosophen für die Moralität mit seiner gewöhnlichen Beredsamkeit ausgeführt, (denn er hatte die löbliche Sitte, die Gründe der Gegner, auch wenn er sie widerlegen wollte, in ihrer ganzen Stärke vorzutragen), um sie den folgenden Tag desto siegreicher zu entkräften, weil er leicht entdeckte, daß sie siegreich angegriffen werden konnten [39]. Sein Räsonnement, wel-

ται, πως τη βαρβαρῳ χρησεται. ει μη εδιδαξε τις αυτον; ει μη ἑρμηνεις εχει παραπλησιους τοις παρ ἡμιν δυναμενοις ἑρμηνευειν; ῥητεον τοινυν μη χρησθαι φωνῃ το θειον· δια δε τουτο και ανυπαρκτον ειναι.

38) Cicero de divinat. II. c. 3.

39) Lactantius divinar. institut. V. c. 14. 16. Carneades ergo quoniam erant infirma, quae a philosophis afferebantur, sumpsit audaciam refellendi, quia refelli posse intellexit.

welches einige schon von den Sophisten gebrauchte, von dem Plato angeführte und bestrittene Gedanken weiter entwickelt, beweißt, wie sehr man in der Cultur der Vernunft weiter gekommen war, beweist, daß man die Foderungen des Sittengesetzes klar und deutlich von dem, was Neigung und Bedürfniß heischt, unterschied, beides als etwas entgegengesetztes betrachtete, und nur einen Ueberzeugungsgrund vermißte, aus welchem die Gültigkeit des Sittengesetzes selbst im Widerspruch mit den Trieben des physischen Menschen erhellte. Folgendes sind die Hauptpunkte desselben:

Die Menschen haben sich immer Rechtsgrundsätze nach ihrem Vortheil gebildet, welche eben so mannichfaltig nach ihren Sitten als veränderlich nach den Zeitumständen waren. Ein Naturrecht giebt es nicht. — Alle Menschen, so wie auch die Thiere, werden durch einen Naturtrieb zur Wahrnehmung ihres Vortheils bestimmt; es giebt daher entweder keine Gerechtigkeit, oder wenn es eine giebt, so muß sie die größte Thorheit seyn, weil man durch sie nur sich schaden und andern nützen würde [40]). Wenn daher die herrschenden Völker, zumal die Römer, die den größten Theil des Erdbodens bezwungen hätten, gerecht seyn, das ist, fremdes Eigenthum wieder zurückgeben wollten, so müßten sie in die Strohhütten zurückkehren und in Noth und Elend leben. Wenn Jemand einen flüchtigen Scla-

40) Lactant divinar. institut. V. c. 16. Jura sibi homines pro utilitate sanxisse, scilicet varia pro moribus et apud eosdem pro temporibus saepe mutata; ius autem naturale esse nullum. Omnes et homines et alias animantes ad utilitates suas natura ducente ferri; proinde aut nullam esse iustitiam, aut, si sit aliqua, summam esse stultitiam; quoniam sibi noceret, alienis commodis consulens.

Sclaven oder ein ungesundes Haus hat, und sie um dieser Fehler willen, die ihm allein bekannt sind, zum Kauf ausbietet, wird er diese Fehler dem Käufer angeben oder nicht? Giebt er sie an, so handelt er zwar als ein ehrlicher Mann, weil er nicht betrügt, aber man wird ihn für einen einfältigen Mann erklären, weil er seine Sachen entweder gar nicht, oder zu wohlfeil verkaufen wird; verschweiget er sie aber, so ist er zwar klug, weil er auf seinen Nutzen denkt, aber unmoralisch, weil er betrügt. Ein anderer Fall. Es kommt Jemand zu Einem, der in seiner Einfalt Gold für Messing, oder Silber für Bley verkauft: wird er stille dazu schweigen, um einen guten Kauf zu machen, oder den Irrthum entdecken, um es theuer zu bezahlen? Das letzte scheint in der That Thorheit zu seyn. Und doch sind dieß Fälle, wo man gerecht seyn kann, ohne sein Leben in Gefahr zu setzen; es giebt aber andere, wo die Gerechtigkeitsliebe Aufopferungen heischt. Es ist ein Gebot der Gerechtigkeit, keinen Menschen zu tödten, sich des Eigenthums eines andern schlechterdings zu enthalten. Was wird nun der Gerechte bei einem Schiffbruche thun, wo ein schwächerer ein Brett ergriffen hat? wird er ihn nicht herunterstoßen, um sein eignes Leben zu retten, zumal da er keine Zeugen zu fürchten hat? Gewiß, wenn er klug ist, denn sonst müßte er selbst umkommen. Wollte er aber lieber sterben, als sich an dem andern vergreifen, so wäre er nicht gerecht, sondern ein Thor, da er sein Leben aufopfert, um das Leben eines andern zu erhalten. Es giebt hier kein drittes, man ist entweder klug und unsittlich, oder gerecht und thöricht [41]). Endlich theilte er die Gerechtigkeit ein in die natürliche und bürgerliche; zeigte aber, daß die bürgerliche, Klugheit aber nicht Gerechtigket; die natürliche aber, zwar Gerech-

41) Lactant. divinar. institut. V. c. 16.

rechtigkeit, aber Unklugheit sey. Hiedurch suchte er die Grundlosigkeit beider darzuthun [42]).

Diese wenigen Bruchstücke aus dieser Declamation, deren Erhaltung wir allein dem Lactantius verdanken, lassen den Verlust der ganzen philosophischen Rede bedauern, noch mehr aber, daß er uns von dem Nachdenken des scharfsinnigen Denkers, der sich ausschließend mit den praktischen Wissenschaften vorzüglich beschäftigte, nicht mehreres, und wären es auch nur Zweifel und Einwürfe, erhalten hat. Nichts konnte erwünschter für den Fortschritt der Wissenschaft seyn, als wenn Männer, die mit Forschungsgeist ausgerüstet, die gewöhnliche Trägheit und die Bequemlichkeit, auf halbem Wege stehen zu bleiben, und andern bloß nachzusprechen, zu bekämpfen, gewöhnliche Vorstellungsarten bestreiten, oder die bisher für unerschütterlich gehaltenen Stützen allgemeiner Ueberzeugungen durch Zweifel erschüttern, und durch ihre paradoxen Sätze Aufsehen erregen, zumal wenn sie dabey von keiner andern Triebfeder als der Liebe zur Wahrheit getrieben werden. Diese Wahrheitsliebe kann man um so weniger dem Carneades absprechen, je mehr er durch seinen Lebenswandel bewies, daß er die Pflichten der Tugend praktisch ausübte, deren Grund und Verbindlichkeit er

42) Lactant. divinar. institut. V. cap. 16. Ita ergo iustitiam cum in duas partes divisisset, alteram civilem esse dicens, alteram naturalem, utramque subvertit, quod illa civilis sapientia sit quidem, sed iustitia non sit; naturalis autem illa iustitia sit quidem, sed non sit sapientia. Man siehet übrigens aus Cicero Offic. III. c. 12. daß um diese Zeit mehrere casuistische Fragen ähnlicher Art, in den Schulen und Schriften der Philosophen aufgestellet und untersucht würden.

er theoretisch nicht nachweisen konnte [43]). Freylich konnten indessen solche Zweifel so lange nicht vollkommen fruchtbar für die Wissenschaft werden, als nicht der philosophische Geist eine dem Dogmatismus entgegengesetzte Richtung erhielt. Man konnte bei der herrschenden Ansicht sie weder widerlegen noch auflösen; eben so wenig aber, wegen des besorglichen Einflusses auf die sittliche Cultur gut heißen; man begnügte sich, gegen sie zu predigen, ohne die Sache einer tiefern Forschung zu unterwerfen [44]).

43) Quintilian. Institut. Orat. XII. c. 1. Neque enim Academici, cum in utramque disserunt partem, non secundum alteram viuunt. Neque Carneades ille, qui Romae audiente censorio Catone, non minoribus viribus contra iustitiam dicitur disseruisse, quam pridie pro iustitia dixerat, iniustus ipse vir fuit. Lactantius divinar. Instit. V. c. 17. Sensit igitur Carneades, quae sit natura iustitiae, nisi quod parum alte prospexit, stultitiam non esse, quanquam intelligere mihi videor, qua mente id fecerit. Non enim vere existimavit, eum stultum esse, qui iustus est; sed cum sciret non esse, et rationem tamen, cur ita videretur, non comprehenderet, voluit ostendere, latere in abdito veritatem, ut decretum disciplinae suae tueretur, cuius summa sententia est, nihil percipi posse.

44) Cicero de Legib. I. c. 13. Perturbatricem autem harum omnium rerum Academiam hanc ab ab Arcesila et Carneade recentem exoremus, ut sileat; nam si invaserit in haec, quae satis scite nobis instructa et composita videntur, nimi-

Wenn einige Schriftsteller glauben, Carneades habe, ungeachtet seines Skepticismus, ein höchstes Princip für die freyen Handlungen angenommen, nehmlich die Befriedigung der ersten Naturtriebe, oder der Grundtriebe, so haben sie vergessen, daß Carneades dieses nicht als sein eignes Princip vertheidigte, sondern nur hypothetisch annahm, um das Stoische Moralsystem zu bestreiten [45]). Eine solche positive Behauptung ist auch dem Geiste dieses Skepticismus nicht angemessen, dessen innere Ueberzeugung auch selbst die vertrautesten Schüler nicht errathen konnten [46]). Der Hauptpunkt, an welchem Carneades die Stoiker angriff, bestand darinn, daß er zu zeigen suchte, ihr Moralsystem sey nicht der Sache, sondern nur den Worten nach, von dem peripatetischen verschieden; der Grundtrieb der menschlichen Natur sey nicht Sittlichkeit allein, sondern auch der Trieb nach Vergnügen; durch beide müsse der höchste Zweck des Menschen, und sein höchstes Gut

nimias edet ruinas; quam quidem ego placare cupio, submovere non audeo.

45) Cicero Tusculanar. Quaestion. V. c. 30. Nihil bonum, nisi naturae primis bonis aut omnibus aut maximis frui, ut Carneades contra Stoicos disserebat. Cicero Academicarum Quaest. I. c. 42. Introducebat etiam Carneades, non quo probaret, sed ut opponeret Stoicis, summum bonum esse, frui iis rebus, quas primas natura conciliavisset.

46) Cicero Academicar. Quaestion. II. c. 45.

Gut bestimmt werden [47]). Dieses war eigentlich die Behauptung des Callipho, eines Mannes, dessen Cicero einigemal gedenket, ohne uns über seine Person und sein Zeitalter, (das doch wahrscheinlich nicht viel höher über den Carneades hinaus zu setzen ist), einen Wink zu geben. Callipho wollte einen Mittelweg zwischen dem System des Aristipp's und des Zeno einschlagen, und den Menschen weder als bloß sinnliches, noch als bloß geistiges Wesen betrachtet wissen. Er nahm daher das Vergnügen in Verbindung mit der Moralität, als höchstes Gut des Menschen an, doch so, daß er der Moralität den höchsten Werth zuerkannte [48])

Uebrigens erkannte Carneades wohl, daß ein allgemeiner Zweifel nicht in das praktische Leben übergehen könne, sondern daß man, um nur zu handeln, etwas Ge-

47) Cicero de Finib. III. c. 12. Carneades tuus egregia quadam exercitatione in Dialecticis summaque eloquentia rem in summum discrimen adduxit; propterea, quod pugnare non destitit, in omni hac quaestione, quae de bonis et malis appelletur, non esse rerum Stoicis cum Peripateticis controversiam, sed nominum. Academicar. Quaest. II. c. 45. Possum esse medius, ut quoniam Aristippus, quasi animum nullum habeamus, corpus solum tuetur, Zeno, quasi corporis simus expertes, animum solum complectitur, Calliphontem sequar, cuius quidem sententiam Carneades ita studiose defensitabat, ut eam probare etiam videretur.

48) Cicero de Finib. II. cap. 6. Callipho adiunxit ad honestatem voluptatem, Diodorus ad eandem honestatem addidit vacuitatem doloris. Tus-

Gewisses und Festes haben müsse, um darauf bestimmte Regeln zu gründen. Dazu ist aber keinesweges nöthig, daß man die äußeren Objecte erkenne, wie sie an sich sind; vielmehr würde, wenn man nicht eher etwas thun wollte, als bis man alle Objecte und Umstände, welche dabey vorkommen, bis auf den Grund erforscht hätte, jedes Handeln, jedes Unternehmen eines Geschäftes unmöglich werden. Nicht Erkenntniß der Dinge an sich, sondern nur Beobachtung und Erkenntniß des Verhältnisses der äußern Gegenstände zu uns ist der Grund unsers Handelns und Verfahrens. Und damit muß sich selbst der Weise begnügen. Wenn er eine Reise zur See machen will, so kann er nie mit mathematischer Gewißheit erkennen, daß er eine glückliche Fahrt haben werde; hat er aber ein gutes Fahrzeug, einen geschickten Steuermann, ist die Witterung gut, und das Meer ruhig, der Ort, wohin er reisen will, nicht zu weit entfernt, so hat er so viel Grund zur wahrscheinlichen Hoffnung, daß seine Reise glücklich ablaufen werde, als er nur wünschen kann [49]). Diese wahrscheinliche Erkenntniß

Tusculan. Quaest. V. c. 31. Eadem Calliphontis erit Diodorique sententia, quorum uterque honestatem sic complectitur, ut omnia, quae sine ea sint, longe et retro ponenda censeat. Gleich darauf scheint aber Cicero dem Carneades noch eine andere Behauptung als die des Calipho beyzulegen, doch in solchen dunkeln Ausdrücken, daß das Factum selbst nicht dadurch aufgeklärt wird.

49) Cicero Academicar. Quaest. II. c. 31. Tale visum nullum esse, ut perceptio consequeretur, ut autem probatio, multa. Etenim contra naturam esset, si nihil probabile esset; sequitur omnis vitae ea, quam tu Luculle commemorabas

niß (bestimmter würde man sie Erfahrungserkenntniß nennen können), muß man dem Menschen lassen; sie ist seiner ganzen Natur angemessen, da er einen organischen Körper und ein Gemüth hat, da er durch die Sinne und die Thätigkeit seiner Seele afficirt und in Bewegung gesetzt wird [50]).

Diese wahrscheinliche Erkenntniß gründet sich auf das Vermögen des Menschen, afficirt zu werden. Einige Empfindungen sind mit einem Gefühl der Zuneigung, des Fürwahrhaltens, andere mit einem Gefühl der Abneigung, des Nichtfürwahrhaltens verbunden. Die ersten nannte Carneades εμφασις, wahrscheinliche Vorstellungen; die zweyte απεμφασις, unwahrscheinliche Vorstel-

bas, eversio. Itaque et sensibus probanda multa sunt, teneatur modo illud, non inesse quidquam tale, quare non etiam falsum nihil ab eo differens esse possit. Sic quidquid acciderit specie probabile, si nihil se offeret, quod sit probabilitati illi contrarium, utetur eo sapiens, ac sic omnis ratio vitae gubernabitur; etenim is quoque, qui a vobis sapiens inducitur, multa sequitur probabilia, non comprehensa neque percepta neque assensa, sed similia veri; quae nisi probet, omnis vita tollatur.

50) Cicero Academicar. Quaestion. II. c. 31. Non enim est e saxo sculptus, aut e robore dolatus; habet corpus, habet animum; movetur mente, movetur sensibus, ut ei multa vera videantur. Beide Stellen sind aus Clitomachus Werke de sustinendis assensionibus genommen.

stellungen [51]). Diese Vorstellungen können nun bald klar, bald dunkel seyn, nach Beschaffenheit des Objects und Subjects. Wenn z. B. der Gegenstand zu klein, oder zu entfernt, oder die Sinnorgane schwach sind, dann entsteht eine dunkle Vorstellung, und das Fürwahrhalten ist schwächer. Es kann seyn, daß hier zuweilen der Schein betrügt, eine falsche Vorstellung den Schein einer wahren annimmt; allein weil das selten geschieht, so darf man daher derjenigen, welche gewöhnlich wahrscheinlich ist, den Glauben nicht versagen. Das Gewöhnliche ist die Rgel des Wahrscheinlichen [52]).

Keine Vorstellung ist in dem Menschen isolirt; immer hängen mehrere, wie eine Kette zusammen. Wenn man einen Menschen wahrnimmt, so besteht die Vorstellung desselben aus mehreren Theilvorstellungen, theils von dem, was man an dem Menschen wahrnimmt, Größe, Gestalt, Farbe, Sprache, Kleidung, theils von seinen Verhältnissen zu den ihn umgebenden Dingen, als Luft, Licht, Gesellschaft. Je mehr nun diese Vorstellungen mit einander zusammmenstimmen, keine der andern widerspricht, desto mehr gewinnt das Ganze an

51) Sextus Empiric. Pyrrhon. Hypotypos. 1. §. 230. Επειδη οἱ μεν περι Καρνεαδην και Κλειτομαχον μετα προσκλισεως σφοδρας πειθεσθαι τε και πιθανον ειναι τι φασιν; adverſ. Mathematic. VII. §. 169. Ὡς ἡ μεν φαινομενη αληθης, εμφασις καλειται παρα τοις Ακαδημαϊκοις και πιθανοτης και πιθανη φαντασια· ἡ δ' ου φαινομενη αληθης, απεμφασις τε προσαγορευεται και απειθης και απιθανος φαντασια.

52) Sextus Empiric. adverſ. Mathemat. VII. §. 171 — 175.

an Wahrscheinlichkeit. So glauben wir, daß dieser Mensch Sokrates ist, wenn wir alles an ihm so finden, wie wir es sonst wahrgenommen haben, die Größe, die Gestalt, die Farbe, seine Stellung, Kleidung, und an einem Orte, wo er mit keinem Andern ihm ähnlichen verwechselt werden kann. Eine solche Vorstellung nennt Carneades απερισπαστος, eine wahrscheinliche zusammenstimmende [53].

Wenn die einzelnen, zu einem Gegenstande gehörigen Vorstellungen nicht nur zusammen stimmen, sondern auch alle einzeln der sorgfältigsten Prüfung unterworfen worden, wie vorhin die ganze Vorstellung, wenn Subject und Object, und alle Umstände und Verhältnisse in der Lage sind, wie sie seyn müssen, und sich nichts findet, was das Fürwahrhalten zurückhält, dann entsteht der höchste Grad der Wahrscheinlichkeit, welche nur eine mit sich übereinstimmende, durchgängig geprüfte (διεξωδευμενη) Vorstellung gewährt. Diese Prüfung anzustellen, verstattet nicht immer Zeit und Ort, auch ist es nicht immer nothwendig, so umständlich alles zu untersuchen, sondern nur bei wichtigen, unsere Glückseligkeit betreffenden Handlungen [54].

Die-

53) Sextus Empiricus advers. Mathemat. VII. §. 176 — 181. Επει δε ουδε ποτε φαντασια μονοειδης ὑφισταται, αλλ᾽ ἁλυσεως τροπον αλλη εξ αλλης ηρτηται, δευτερον προσγινεται κριτηριον, πιθανη ἁμα και απερισπαστος φαντασια. — ὁταν ουν μηδεμια τουτων των φαντασιων περιελκη ἡμας τω φαινεσθαι ψευδης, αλλα πασαι συμφωνως φαινωνται αληθεις, μαλλον πιστευομεν.

54) Sextus Empiric. advers. Mathematic. VII. §. 182 — 190. Επι μεν γαρ της απε-

ρισπα-

Dieser **Probabilismus** des **Carneades** ist nun nichts weiter, als Arcesilaus Lehre von dem Gebrauch der Vernunft für das praktische Leben (ευλογιϛια) aber weiter ausgeführt. Er gründete sich auf den Beweis, daß für den Menschen keine objectiv reale Erkenntniß beschieden sey, und daß er von seinen Vorstellungen keinen objectiven, sondern nur subjectiven Gebrauch für die Zwecke des praktischen Lebens machen könne. Es ist unverkennbar, daß sein Räsonnement, in Ansehung der Gründlichkeit und Bestimmtheit, noch vieles zu wünschen übrig läßt. An dem Hauptpunkt der Untersuchung streift sie nur vorbey, welche eine tiefere Untersuchung des Erkenntnißvermögens und des Gebiets der reinen Vernunft erfoderte, woraus selbst das Wissen, welches keine Erfahrung voraussetzt, und die gewissen Grundsätze der Erfahrung mit sicherer Bestimmtheit würden herausgehoben worden seyn. Allein der Gang der Gegner, welchen Carneades folgte, führte freylich nur in einer gewissen Ferne darauf hin. Daher hatte selbst seine Wahrscheinlichkeitslehre etwas Unzureichendes und Unbefriedigendes, wenn sie als die dem Menschen einzig mögliche Erkenntnißart gelten sollte, und die Einwürfe dagegen, welche die Stoiker von dem moralischen Bewußtseyn hernahmen, blieben immer unbeant-

ρισπαϛου ψιλον ζητειται το μηδεμιαν των εν τη συνδρομη φαντασιων, ὡς ψευδη ἡμας περισπαν, πασας δε ειναι αληθεις τε και φαινομενας και μη απιθανους· επι δε της κατα την περιωδευμενην συνδρομην ἑκαϛην των εν τη συνδρομη επιϛατικως δοκιμαζομεν· οἱον, οντων κατα τον της κρισεως τοπον, του τε κρινοντος και του κρινομενου, και του δι' οὗ ἡ κρισις, αποϛηματος τε και διαϛηματος, τοπου, χρονου, τροπου, διαθεσεως, ενεργειας, ἑκαϛον των τοιουτων ὁποιον εϛι, φιλοκρινουμεν. Cicero Academic. Quaest. II. c. 11, 31.

antwortlich und unbesiegbar, so wenig sie auch die objectivreale Erkenntniß, die sie eben so wenig in bestimmte Grenzen einzuschließen vermochten, gegen die skeptischen Angriffe vertheidigen konnten.

Unter den Schülern des Carneades verdient allein Clitomachus eine kurze Erwähnung, weil er derjenige war, der die philosophischen Forschungen des Carneades, der keine Schrift hinterlassen hatte, in den seinigen zur Kenntniß der folgenden Generationen brachte. Dieser, von den Alten sehr geschätzte Mann war von Geburt ein Carthaginenser, der in seinen männlichen Jahren von dem Rufe des Carneades nach Athen gezogen wurde, seinen Namen Asdrubas in den vielleicht gleichbedeutenden Clitomachus veränderte, griechische Sitten annahm, das Bürgerrecht in Athen erhielt, und sein Vaterland nie wieder sah [55]). Als Schüler und Freund des Carneades, mit dem er bis an dessen Tod in vertraulichem Umgange lebte, als ein Mann von vielem Geiste, obgleich weniger Beredsamkeit, war er ganz dazu geeignet, Carneades Räsonnement der Nachwelt zu überliefern, und den Streit der Akademiker mit Ruhm fortzusetzen. Zu diesem Behufe hatte er das dogmatische System nicht allein der Stoiker, sondern auch der Peripate-

55) Diogen. Laert. IV. §. 67. Κλειτομαχος, Καρχηδονιος, οὑτος εκαλειτο μεν Ασδρουβας, και τη ἰδιᾳ Φωνῃ κατα την πατριδα εφιλοσοφει· ελθων δ' εις Αθηνας ηδη τεσσαρακοντα ετη γεγονως, ηκουσε Καρνεαδου, κἀκεινος αποδεξαμενος αυτου το φιλοπονον, γραμματα τε εποιησε μαθειν και συνησκει τον ανδρα. Stephanus Byzantin. Plutarch. Orat. I. de Alexandri fortuna p. 328. Cicero Academicar. Quaestio. II. c. 6. Tusculan. Quaestionum V. c. 37. Symmachus Epist. X. 65.

patetiker fleißig studiert und erforscht [56]). Indessen finden wir nicht, daß er irgend einen Schritt weiter gegangen sey, den Skepticismus mehr begründet, die Grenzen desselben bestimmter unterschieden, oder über andere Gegenstände diese Censur der Vernunft ausgedehnt habe. Unter seinen zahlreichen Schriften waren die von der Zurückhaltung des Fürwahrhaltens (περι εποχης) die merkwürdigsten; auch schrieb er über dieselbe Materie zwey Schriften, welche Römern, die eine dem Dichter Lucilius, die andere dem Consul Censorinus gewidmet waren [57]). Carneades hatte zuerst die Wißbegierde nach philosophischen Untersuchungen unter den Römern geweckt, sein Schüler erhielt und erweiterte sie.

Fünfter Abschnitt.

Antipater, Panätius, Posidonius.

Antipater war, wie oben schon erwähnt worden, der einzige von den Stoikern, welche sich zwar nicht mündlich, aber doch schriftlich in eine Widerlegung der skepti-

56) Diogenes Laert. IV. §. 67. Και διεδεξατο τον Καρνεαδην, και τα αυτου μαλιςα δια των συγγραμματων εφωτισεν· ανηρ εν ταις τρισιν αἱρεσεσι διατριψας, εν τε τῃ Ακαδημαικῃ και Περιπατητικῃ και Στωικῃ.

57) Cicero Academicar. Quaestion. II. c. 31, 32.

tischen Räsonnements des Carneades einließ; aber weder die Art, wie er sich dabey benahm, noch die Aufnahme, welche seine Bemühung fand, war so beschaffen, daß sie zur Nachfolge reizen konnte.

Er war aus Tarsus, und ein Schüler des Diogenes [1]). Selbst noch als er sterben wollte, rechnete er unter die glücklichen Ereignisse seines Lebens, daß er von Cilicien nach Athen gekommen war [2]). Ungeachtet er das ganze stoische System mit der in ihm gegründeten Anlage zu überschwenglichen Speculationen angenommen hatte, (aus dieser Ursache scheint ihn wenigstens Cicero homo opiniosissimus zu nennen [3]), so band er sich doch nicht an den Buchstaben des Systems, sondern forschte mit selbstständigerer Richtung des Geistes, welche ihn auf manche abweichende Behauptungen führte. So läuterte er den theologischen Lehrbegriff durch schärfere Bestimmung der Idee von Gott. Chrysipp hatte noch eine Menge Untergötter unter der obersten Weltursache angenommen, welche sich von dieser durch die beschränkte Existenz und ihre Vergänglichkeit unterschieden. Allein dieses fand Antipater mit der Idee der Gottheit im Widerspruche. Die Gottheit läßt sich nicht

den-

1) Cicero führt de offic. II. c. 24. einen andern Stoiker von Tyrus an, welcher ebenfalls ein Stoiker, aber viel jünger als dieser war: der letzte lebte nach Panätius, schrieb über die Pflichten, und starb zu Cicero's Zeiten. Zeno von Tarsus aber war der Schüler des Diogenes, verglichen offic. III. c. 12.

2) Plutarchus de animi tranquillitate. p. 469.

3) Cicero Academicar. Quaestion. II. c. 47.

denken ohne **Ewigkeit des Seyns und unbeschränkte Güte und Seligkeit** [4]).

In der Lehre von der **Freyheit** scheint Antipater durch **Chrysipps** Versuch, Natur und Freyheit zu vereinigen, nicht befriediget worden zu seyn. Es ist nicht genug, sagte er, daß man sagt, die Willensacte sind frey, weil sie nicht von äußern Dingen, sondern von der Natur unsers Geistes abhängen, und bloß durch die Geisteskraft bewirkt werden. Denn findet dasselbe nicht auch bey leblosen Dingen statt? Das Feuer brennt vermöge seiner Natur, durch seine Kraft. Kann man aber darum sagen, daß das Brennen ein freyes Wirken des Feuers sey? Eben so bei der Leyer und andern musikalischen Instrumenten. Man kann also noch immer sagen, **daß auch das Wollen eine Wirkung der Natur sey; obgleich unser Geist es ist, der das Wollen ausübt, daß also auch diese Handlungen des Geistes unter dem allgemeinen Gesetz der Naturnothwendigkeit oder des Fatums stehen** [5]).

Auch

4) **Plutarchus de Stoicor. repugnant. p. 1051.** Αντιπατρος ὁ Ταρσευς εν τῳ περι θεων γραφει ταυτα κατα λεξιν· προς δε του συμπαντος λογου την ενεργειαν, ἡν εχομεν περι θεου, δια βραχεων επιλογιουμεθα· θεον τοινυν νοου μεν ζωον μακαριον και αφθαρτον και ευποιητικον ανθρωπων. — pag. 1052. ὁσοι δε περιαιρουνται το ευποιητικον των θεων, απο μερους προσβαλλουσι τῃ τουτων προληψει κατα τον αυτον λογον, και οἱ νομιζοντες αυτους γενεσεως τε και φθορας κοινωνειν.

5) **Nemesius de natur. hominis p. 291. 293.** Ει γαρ την ὁρμην εφ᾽ ἡμιν ταττουσιν, ὁτι φυσει ταυ-

Auch mit moralischen Untersuchungen beschäftigte sich Antipater. Ungeachtet Seneca versichert, daß er äußern Dingen nicht allen Einfluß auf die Glückseligkeit des Menschen abgesprochen habe [6]); so scheint er darum doch keinen wesentlichen Lehrsatz des stoischen Moralsystems aufgegeben zu haben, vielmehr war er ein noch strengerer Moralist, als sein Lehrer Diogenes. Cicero berichtet davon ein merkwürdiges Beyspiel, aus welchem erhellet, daß man zur deutlichern Einsicht in den Sinn und den Umfang des Moralprincips und zur Schärfung der moralischen Urtheilskraft erdichtete Fälle zu untersuchen pflegte. Dergleichen war folgender. Ein Kaufmann führt Getreide von Alexandrien nach Rhodus, zu einer Zeit, da auf dieser Insel die größte Noth und Theurung herrscht; er weiß aber, daß mehrere Kaufleute mit Getreide von Alexandrien abgesegelt sind, und hat diese beladenen Schiffe nach Rhodus zu steuern gesehen. Es fragt sich nun, ob jener Kaufmann diesen Umstand den Rhodiern bekannt machen, oder verschweigen solle, um sein Getreide desto theuerer zu verkaufen? Diogenes behauptete, ein Kaufmann sey zu nichts verbunden, als die

την εχομεν, τι κωλυει, και επι τῳ πυρι λεγειν ειναι το καιειν, επειδη φυσει καιει το πυρ; ὡς που και παρεμφαινειν εοικεν ὁ Φιλοπατωρ εν τῳ περι εἱμαρμενης· ουκ αρα το δι' ἡμων ὑπο της εἱμαρμενης γινομενον εφ' ἡμιν εστι. Der Name eines Stoikers Philopator kommt sonst nirgend vor. Daher vermuthete schon Menage in seinem Commentar zum Diogenes VII. §. 54. mit Recht, daß Philopater ein Schreibfehler für Antipater sey.

6) Seneca Epistola 92. Antipater quoque inter magnos sectae huius auctores, aliquid se tribuere dicit externis, sed exiguum admodum.

die in dem bürgerlichen Rechte bestimmten Fehler der Waare anzuzeigen; im übrigen handele er mit gutem Gewissen, und als Kaufmann sey es ihm nicht zu verargen, wenn er einigen Profit haben wolle. Antipater war mit dieser Entscheidung nicht zufrieden. Der Mensch hat die Bestimmung, das gemeine Beste zu befördern, daher auch das Wohl anderer Menschen zu bedenken; nach seiner Bestimmung muß also der Grundsatz seines Handelns seyn, seinen Privatvortheil als gemeinen und das gemeine Beste als sein eignes zu betrachten. Hieraus folgt, daß der Kaufmann in dem vorliegenden Falle nicht verschweigen darf, daß eine reichliche Zufuhr von Getreide auf dem Wege sey; alles, was der Verkäufer weiß, muß auch dem Käufer eröfnet werden. Man siehet, daß Diogenes diesen Fall mehr aus dem rechtlichen, Antipater aus dem moralischen Gesichtspunkte betrachtete — Gesichtspunkte, welche freylich bis auf die neueren Zeiten herab aus Mangel eines bestimmten Princips verwechselt wurden [7].

Die-

7) Cicero Officior. III. c. 12. In huiusmodi causis aliud Diogeni Babylonio videri solet, magno et gravi Stoico; aliud Antipatro, discipulo eius, homini acutissimo. Antipatro, omnia patefacienda, ut ne quid omnino, quod venditor norit, emtor ignoret. Diogeni, venditorem, quatenus iure civili constitutum sit, dicere vitia oportere, cetera sine insidiis agere; et quoniam vendat, velle quam optime vendere. — Exoritur Antipatri ratio ex altera parte: quid ais. Tu cum hominibus consulere debeas, et servire humanae societati, eaque lege natus sis, ut ea habe-

as

Dieses sind nicht die einzigen Punkte, in welchen Antipater, seiner eignen Prüfung folgend, von andern Stoikern abzuweichen sich erlaubte; nur wissen wir diese nicht bestimmter anzugeben [8]). Bei allen Abweichungen blieb er aber doch ein strenger Dogmatiker und eifriger Stoiker, der schon der praktischen Richtung wegen, welche sein Geist genommen zu haben scheint, auch die theoretischen Sätze des Soicismus mit seinem Moralsystem in den engsten Zusammenhange zu bringen wußte, und aus dieser Ursache nicht gleichgültig bei den skeptischen Angriffen des Carneades blieb. In eine Disputation mit dem Gegner sich einzulassen, war wegen der hinreißenden Beredsamkeit und überwältigenden Geistesüberlegenheit des Carneades ein zu großes Wagestück; er suchte daher in einer Gegenschrift den Skepticismus zu widerlegen, die jedoch, wie es scheint, erst nach seinem Tode bekannt wurde [9]). Er griff den Skepticismus des Carneades vorzüglich von der Seite an, daß er mit sich selbst im Widerspruche liege. Wenn der Skeptiker, so meinte er, behaupte, daß nichts erkennbar sey, so müsse er, wenigstens das Eine, daß sich nichts erkennen lasse, erkannt haben, sein Hauptsatz und das

as principia naturae, quibus parere et quae sequi debeas, ut utilitas tua communis sit utilitas, vicissimque communis utilitas tua sit, celabis homines, quid iis adsit commoditatis et copiae? Verglichen c. 23.

8) Cicero Academic. Quaest. II, cap. 47. Quid duo vel principes Dialecticorum, Antipater et Archidemus, opiniosissimi homines, nonne multis in rebus dissentiunt?

9) Plutarch de garrulitate p. 514. Eusebius Praeparat. Evangelic. XIV. c. 8. Er wurde deshalb Καλαμοβοας genannt.

Resultat aller seiner Forschungen müsse auf gewissen Gründen beruhen, ein Gegenstand des Wissens seyn, aber nicht als etwas Ungewisses und Zweifelhaftes aufgestellt werden, sonst verfahre er nicht consequent [10]). Dieses Räsonnement würde treffend gewesen seyn, wenn Carneades einen positiven dogmatischen Skepticismus aufgestellt hätte; allein da er, wenigstens seiner Absicht gemäß, nur das verwarf, was die Stoiker behaupteten, nehmlich die Erkenntniß der Dinge an sich, aus Mangel eines solchen sicheren Criteriums, als die Stoiker gefunden zu haben glaubten, so war es in dieser Rücksicht völlig consequent, wenn Carneades behauptete, es könne weder in Ansehung des Wissens noch des Nichtwissens von äußeren Dingen, in Rücksicht auf ihre, von dem Vorstellen unabhängige Natur etwas gewisses behauptet werden. So wie das letzte Resultat alles Vorstellens nur Wahrscheinlichkeit war, so ordnete er diesem Resultat selbst auch sein skeptisches Räsonnement unter [11]).

Ueberhaupt fand diese Schrift des Antipater keinen Beifall. Eine kraftlose Vertheidigung giebt dem Angrei-

10) Cicero Academicar. Quaestion. II. c. 9. Sed Antipatro hoc idem postulanti, cum diceret, ei, qui affirmaret, nihil posse percipi, consentaneum esse, unum tamen illud dicere percipi posse, ut alia non possent, Carneades acutius resistebat c. 34.

11) Cicero Academicar. Quaestion. II. c. 34. Proinde quasi sapiens nullum aliud decretum habeat, et sine decretis vitam agere possit. Sed ut illa habet probabilia, non percepta, sic hoc ipsum, nihil posse percipi; nam si in hoc haberet cognitionis notam, eadem uteretur in ceteris, quam quoniam non habet, utitur probabilibus.

greifer immer neues Uebergewicht. Aus diesem Grunde waren andere Stoiker gar nicht mit dem Unternehmen des Antipater zufrieden. Man müsse, behaupteten sie, mit solchen Menschen, die überhaupt nichts Gewisses annehmen, gar nicht disputiren. Man dürfe auch nicht erklären, was Erkenntniß und Gewißheit sey, denn es gebe keinen höhern Grad von Deutlichkeit und Evidenz, als diese Begriffe bei sich führten, so daß man die Sache durch neue Erklärungen deutlicher zu machen vermöge [12]. Wir finden also auch hier dieselbe Wirkung des Skepticismus auf die Denkart der meisten Denker, wie in unsern Zeiten nach Humes noch eindringenderm Skepticismus. Nachdem er bei seiner ersten Erscheinung, nach einem langen dogmatischen Schlummer, die denkenden Köpfe in Bewegung

12) Cicero Academ. Quaest. II, c. 6. Sed quod nos facere nunc ingredimur, ut contra Academicos disseramus, id quidam e Philosophis, et hi quidem non mediocres, faciendum omnino non putabant; nec vero esse ullam rationem disputare cum his, qui nihil probarent; Antipatrumque Stoicum, qui multus in eo fuisset, reprehendebant; nec definiri aiebant necesse esse, quid esset cognitio aut perceptio, aut si verbum e verbo volumus, comprehensio, quam κατάληψιν illi vocant, eosque, qui persuadere vellent, esse aliquid, quod comprehendi et percipi posset, inscienter facere, dicebant, propterea, quod nihil esset clarius ἐναργείᾳ, ut Graeci, perspicuitatem aut evidentiam nos, si placet, nominemus — sed tamen orationem nullam putabant illustriorem ipsa evidentia reperiri posse, nec ea, quae tam clara essent, definienda censebant.

gesetzt hatte, hätte man erwarten sollen, daß der Geist der Forschung neu belebt, und eine neue Richtung erhalten würde. Allein nach einigen vergeblichen Versuchen, sich in dem Besitzstande zu erhalten, und die Angriffe zu zernichten, fand der Dogmatismus es bequemer, eine vornehmere Miene zu anzunehmen, die Erkenntnisse, welche der Skepticismus in Anspruch nahm, als ausgemachte, keinem Zweifel unterworfene Wahrheiten zu betrachten, und den Skepticismus als unnöthige Neckereyen zu ignoriren, um mit gewohnter Gemächlichkeit auf der betretenen Landstraße fort wandeln zu können. Wenn Arcesilaus und Carneades mißtrauisch gegen die großen Entdeckungen in dem Felde der Dinge an sich, deren sich die Dogmatiker rühmten, es zweifelhaft fanden, ob der menschliche Geist auf demselben je zu einer Einsicht gelangen könne, so äußerten zuletzt die Stoiker, nachdem sie auf dem Wege der Polemik nichts ausgerichtet hatten, ihr höchstes Befremden, wie man etwas, das dem gemeinen Menschenverstande so klar und einleuchtend sey, noch bezweifeln könne, und erklärten alle weitere Untersuchung über Wissen und Erkenntniß, über die Principien und die Bedingungen derselben für unnöthig. Das war also eine Appellation an den gemeinen Menschenverstand, wie man sie gerade dem Humischen Skepticismus in neuern Zeiten entgegengesetzt hatte.

Der eigentliche Streit hatte also hiermit ein Ende. Die Akademiker standen nun gewissermaßen ohne Gegner da; eine Ursache, daß ihr Kämpfen gegen den Dogmatismus selbst bei dem Mangel einer widerstrebenden Kraft nach und nach ihr Interesse verlor. Ihre Schule dauerte noch einige Zeit fort, aber mit weniger Aufsehen und Einfluß, bis sie endlich selbst wieder zu dem Dogmatismus umlenkten. Indessen hatte sich in dem stoischen System doch auch manches geändert. Ungeachtet die Hauptsätze desselben bei den meisten Anhängern der

Stoa

Stoa unerschüttert in Ansehen blieben, äußerte sich doch bei einigen manches Mißtrauen und größere Behutsamsamkeit in dem Behaupten und Verfechten einiger speculativen Sätze; der praktische Theil des Systems gewann vorzüglich die Aufmerksamkeit der besten Köpfe, und es regte sich ein thätigerer Forschungsgeist, die Grundsätze, welche sich auf das praktische Leben des Menschen beziehen, immer systematischer und vollständiger mit steter Rücksicht auf das wirkliche Leben zu bearbeiten. Dieselbe Veränderung offenbaret sich schon an den Stoikern, die auf den Chrysippus folgten, noch einleuchtender aber an dem Panätius.

Panätius war einer der berühmtesten und verdienstvollsten Stoiker, aus Rhodus gebürtig, aus einer edeln Familie, von dessen Lebensumständen nur die wenigen Umstände bekannt sind, daß er ein Schüler des Antipater, eine Zeitlang sich in Rom aufhielt, in vertrauter Freundschaft mit dem jüngeren Africanus lebte, denselben auf seinen Reisen und Feldzügen begleitete, noch mehrere vornehme Römer mit den Grundsätzen der stoischen Philosophie bekannt machte, und auch in Griechenland mehrere Schüler zog, unter welchen Posidonius, Mnesarchus und Hecato die berühmtesten sind [13]). Diese Lebensweise unter gebildeten Menschen, die keine Schulgelehrten, die Schätzung anderer Philosophen, die keine Stoiker waren, scheint für die Bildung seines Geistes von großem Einfluß gewesen zu seyn, ihn für unbefangenes Denken und Forschen empfänglicher, und vom Sectengeiste frey erhalten zu haben. Die Scheidewand zwischen dem stoischen und den andern Systemen fiel größtentheils nieder; das Gute und Vernünftige wurde in al-

13) Cicero de Divinat. I. c. 3. De Oratore I. c. 11. De Finib. IV. cap. 9. II. c. 8.

allen Fällen, wo es sich fand, geschätzt, ohne deswegen das Eigenthümliche des stoischen aufzugeben. Das Speculative des stoischen Systems interessirte ihn weniger, als das Praktische; er schliff manches Rauhe und Eckigste ab, und gab seinem Stil und Ausdruck mehr Eleganz und Gefälligkeit, als sonst bei Stoikern gewöhnlich war [14]). Alles dieses vereinigte sich bei dem Panätius, um ihn zu dem Denker und Schriftsteller zu bilden, welcher das Edle, Erhabene und praktisch Brauchbare der stoischen Lehre für ein größeres gebildetes Publicum, ohne Schulgewand populär und doch mit eindringender Kraft darstellen, und der stoischen Philosophie unter den Römern ein entschiedenes Ansehen verschaffen konnte [15]).

In

14) Cicero de Finib. IV. c. 28. Quam illorum tristitiam atque asperitatem fugiens Panaetius, nec acerbitatem sententiarum, nec disserendi spinas probavit, fuitque in altero genere mitior, in altero illustrior, semperque habuit in ore Platonem, Aristotelem, Xenocratem, Theophrastum, Dicaearchum, ut ipsius scripta declarant. Am meisten schätzte er unter den Alten den Plato, quem enim omnibus locis divinum, quem sapientissimum, quem sanctissimum, quem Homerum philosophorum appellat. Er billigte alle Lehrsätze desselben, ausgenommen die Ueberzeugung von der Unsterblichkeit der Seele. Tusculanar. Quaestionum I. c. 32.

15) Cicero de Leg. III. c. 6. Ain tandem? etiam a Stoicis ista tractata sunt? Non sane, nisi ab eo, quem modo nominavi (Dione Stoico) et postea a magno homine, et inprimis erudito, Pa-

In der theoretischen Philosophie fieng Panätius an, gleich andern Stoikern an dem Lehrsatze von der Weltverbrennung zu zweifeln. Ihm schien es wahrscheinlicher, daß das Universum fortdauere, als daß alles, wie die ältern Stoiker gelehrt hatten, in Feuer verwandelt werde [16]). Eben so bezweifelte er die Divination, mit derselben Bedachtsamkeit, welche einer noch nicht vollendeten Untersuchung ansteht [17]). In der Psychologie wich er von den älteren Stoikern in Ansehung der Vermögen der Seele ab. Das Zeugungsvermögen schloß er mit Recht aus der Zahl derselben aus, und machte es zu einer Eigenschaft des organischen Körpers; das Sprachvermögen aber ordnete er dem Vermögen der willkürlichen Bewegung

 un-

Panaetio. Nam veteres verbo tenus, acute illi quidem, sed non ad hunc usum popularem atque civilem, de republica disserebant.

16) Stobaeus Eclog. Physic. P. I. pag. 414. Παναιτιος πιθανωτεραν ειναι νομιζει και μαλλον αρεσκουσαν αυτω την ἀιδιοτητα του κοσμου, η την των ὁλων εις πυρ μεταβολην. Diogenes sagt VII. §. 142. Παναιτιος δε αφθαρτον απεφηνατο τον κοσμον. Allein es ist ein Fehler, dergleichen bei ihm mehrere vorkommen.

17) Cicero de Divinat. I. c. 3. Sed de Stoicis, vel principibus eius disciplinae, Posidonii doctor, discipulus Antipatri, degeneravit Panaetius; nec tamen ausus est negare vim esse divinandi, sed dubitare se dixit. Diogenes begeht wieder denselben Fehler, wenn er VII. §. 149. sagt: ὁ μεν γαρ Παναιτιος ανυποστατον αὐτην φησιν.

unter [18]). Ungeachtet seiner Vorliebe für Plato's philosophischen Geist konnte er doch seine Gründe für die Unsterblichkeit der Seele nicht überzeugend finden; die Sterblichkeit derselben folgerte er vielmehr aus der Aehnlichkeit der Kinder mit ihren Eltern, (wie Cleanthes, man sehe oben S. 237.) und aus den Seelenkrankheiten. Denn jene Aehnlichkeit, welche nicht allein das Körperliche, sondern auch das Geistige betreffe, beweiset, daß die Seelen wie die Körper entständen, und was Leiden und Kränklichkeiten unterworfen sey, müsse auch vergänglich seyn [19]).

Am berühmtesten wurde Panätius durch sein Werk über die Pflichten (officia), von dem wir jedoch wenig mehr als die Existenz wissen würden, wenn nicht Cicero in seinen Abhandlungen über denselben Gegenstand diesen Stoiker zum Muster genommen hätte. Cicero versichert, daß von den Pflichten bis auf Panätius, Niemand so ausführlich, so deutlich und gründlich, zugleich aber so populär geschrieben habe [20]). Mit großer Klarheit führte er alles, was über diesen Gegenstand zu sagen war, auf drey Hauptfragen zurück, auf die, wenn man einen Entschluß, was man thun und nicht thun solle, fassen wolle, alles ankomme: ist es recht, ist es nützlich oder schädlich, wie muß

18) Nemesius de natura hominis c. 15. p. 212. Παναιτιος δε ὁ Φιλοσοφος το μεν Φωνητικου της καθ' ὁρμην κινησεως μερος ειναι βουλεται — το δε σπερματικον ου της ψυχης μερος αλλα της Φυσεως. Man vergl. oben S.

19) Cicero Tuscul. Quaest. I. c. 32.

20) Cicero de Offic. III. c. 2. Panaetius igitur, qui sine controversia de officiis accuratissime dis-

muß der Widerstreit zwischen dem, was recht und was nützlich scheinet, entschieden werden? Die ersten beiden Theile hatte Panätius vollendet, den dritten aber unbearbeitet gelassen, ungeachtet er dreyßig Jahre nach der ersten Bekanntmachung des Werks noch lebte. Auch hatte keiner seiner Schüler, selbst Posidonius nicht, einen Versuch gemacht, diese Lücke vollständig auszufüllen, weil sich niemand so viel zutraute, ein so vortreffliches Werk auf eine würdige Weise fortzusetzen und vollenden zu können [21]).

So viel man von den Abhandlungen des Cicero auf die Schrift des Panätius schließen kann, scheint Panätius die Lehre von den Pflichten auf eine populäre, auch für diejenigen, welche keine stoischen Schulgelehrte waren, verständliche Weise abgehandelt, und daher auch aller, den Stoikern eigenthümlichen Terminologie, sich enthalten zu haben. Auch scheint es aus diesem Grunde eher Lob als Tadel zu verdienen, daß er nicht einmal die Erklärungen der Schule über die Gattung und Arten von vernünftigen Handlungen (καθηκοντα) an die Spitze seiner Handlungen setzte, wie es Cicero verlangte [22]). Daher blieb auch die Rücksicht auf den vollkommenen Weisen und dessen Tugendcharakter, und überhaupt alles, was in die Propädeutik der Moral und allgemeine praktische Philosophie gehört, weg; nur die Anwendung des allgemeinen Moralprincips auf Menschen, wie sie gewöhnlich sind, und den Beruf fühlen, der hohen Bestimmung des Menschen immer näher zu kommen, und sich

disputavit, quemque nos, correctione quadam adhibita, potissimum secuti sumus.

21) Cicero de Offic. III. c. 2. Epistol. ad Attic. XVI. 11.

22) Cicero de Offic. I. c. 2.

sich bestreben, in ihren Handlungen immer den Charakter der Vernunft darzustellen, scheint der Zweck des Buchs gewesen zu seyn [23]). So wenig daher die wissenschaftliche Cultur durch dies Werk etwas gewonnen haben mag, so blickt doch durch das Ganze ein sehr edler, gebildeter Geist, der die stoischen Grundsätze mit großer Deutlichkeit darzustellen vermochte, und selbst in dem annehmlichern Gewande den würdevollen Ernst der Weisheit nicht verläugnete.

Die praktischen Ideen, welche seiner Schrift zum Grunde lagen, deren weitere Erörterung aber nicht in seinen Plan gehörte, stimmen mit denen des Chrysipps und der übrigen Stoiker vollkommen zusammen, und auch da, wo er abzuweichen scheint, wird man finden, daß er nur anstößige Ausdrücke vermied, oder die Begriffe genauer bestimmte. Er nahm an, daß das Sittliche nicht allein das höchste, sondern auch das einzige Gut sey; daß die Tugend an sich, nicht etwa darum, daß sie Vortheile bringe, Achtung verdiene; daß die Sittlichkeit der höchste Maaßstab sey, nach welchem der Werth alles Uebrigen müsse bestimmt werden; daß daher der höchste Grundsatz der Moral fodere, daß man der Natur gemäß lebe, das heißt: die Tugend um ihrer selbst willen achte, und alles Uebrige, der Natur des Menschen angemessene, nur dann und unter der Bedingung wähle, wenn es mit der Tugend nicht streite [24]). Diesem nach behauptete er, es könne keinen

23) Cicero de Offic. III. c. 3.

24) Cicero de Offic. III. c. 3. Quod si is esset Panaetius, qui virtutem propterea colendam dice-

nen wahren Widerstreit zwischen dem Sittlichen und Nützlichen geben; denn nichts könne nützlich seyn, wenn es nicht auch sittlich sey, und alles was sittlich sey, müsse auch nützlich und heilsam seyn; nichts sey verderblicher gewesen, als die Trennung dieser beiden mit einander verbundenen Dinge. Wo das Nützliche mit dem Sittlichen in Collision komme, da sey es nicht das wahre, sondern nur das scheinbar Nützliche, durch dessen Erwerb oder Verlust die Glückseligkeit des Lebens weder etwas gewinne, noch verliere [25].

In einem einzigen Punkte scheint Panätius das System der ältern Stoiker verlassen zu haben, darinn nehm-

diceret, quod ea efficiens utilitatis esset — liceret ei dicere, utilitatem aliquando cum honestate pugnare. — Etenim, quod summum bonum a Stoicis dicitur, convenienter naturae vivere, id habet hanc, ut opinor, sententiam, cum virtute congruere semper, cetera autem, quae secundum naturam essent, ita legere, si ea virtuti non repugnarent.

25) Cicero de Offic. III. c. 3. Sed cum sit is, qui id solum bonum iudicet, quod honestum sit; quae autem huic repugnent specie quadam utilitatis, eorum neque accessione meliorem vitam fieri, nec decessione peiorem — c. 7. Ac primum Panaetius in hoc defendendus est, quod non utilia cum honestis pugnare aliquando posse dixerit, (neque enim ei fas erat) sed ea, quae viderentur utilia. Nihil vero utile, quod non idem honestum; nihil honestum, quod non idem utile sit, saepe testatur; negatque ullam pestem maiorem in vitam hominum invasisse, quam eorum opinionem, qui ista distraxerint.

nehmlich, daß er die Apathie verwarf [26]). Allein bei genauerer Untersuchung findet man das Resultat, daß Panätius über diesen Gegenstand, welcher mit den Grundsätzen des stoischen Systems so innig zusammenhängt, nicht anders gedacht habe, als Zeno und Chrysipp; daß er den Sinn, welcher mit dem Wort Apathie verknüpft war, genauer bestimmte, und die eine unnatürliche Bedeutung verwarf, nach welcher der Weise selbst gegen unwillkührliche Eindrücke und Gefühle unempfindlich seyn solle. Die Apathie ist nicht Verläugnung der sinnlichen Natur, sondern Freyheit und Selbstständigkeit des vernünftigen Wesens, vermöge welcher es sich nicht von den Sinneneindrücken dictiren läßt, was für gut und böse zu halten sey, sondern dieses nach Ideen der Vernunft bestimmt. Diese Autonomie verstand Zeno und Chrysipp unter Apathie, und nichts anders verstand Panätius [27]).

Alle

26) Gellius Noct. Attic. XII. c. 5. Αναλγησια enim atque απαθεια non meo tantum, sed quorundam etiam ex eadem porticu prudentiorum hominum, sicuti Panaetii, gravis atque docti viri, iudicio improbata abiectaque est. Meiners Geschichte der Ethik 1 Th. S. 180.

27) Dieses wird vollkommen einleuchtend, wenn man mit dem angeführten Kapitel des Gellius das erste des neunzehnten Kapitels vergleicht, wo eine Stelle aus Epictets Abhandlungen mit derselben Bestimmung der Sache angeführt wird, und Gellius hinzusetzt: quas (διαλεξεις) ab Arriano digestas congruere scriptis Zenonis et Chrysippi non dubium est. In wie weit Diogenes Recht habe, wenn er VII. §. 128. von Panätius und Posidonius anführt, sie hätten behauptet: die Tugend sey

zur

Alle drey Schüler des Panätius machten sich durch ihre Philosopheme und durch ihre Schriften bekannt. Hekaton, welcher nebst dem Posidonius ein Rhodier war, hatte, wie man aus seinen Schriften schließen kann, so wie sein Lehrer, mehr Sinn für die praktische Philosophie, und ein ähnliches Werk von den Pflichten geschrieben, worinn er unter andern auch mehrere casuistische Fragen untersuchte, und meistens nach strengen moralischen Grundsätzen entschied [28]).

Mnesarchus, welcher zu Athen die stoische Philosophie lehrte, und Posidonius von Apamea in Syrien, der sich aber in Rhodus die größte Zeit seines Lebens aufhielt, und daselbst die stoische Philosophie lehrte, scheinen den praktischen Sinn ihres Lehrers weniger angenommen zu haben, ungeachtet sie beide, vorzüglich der letzte, unter den Stoikern, selbst den späteren, großes Ansehen erhielten. Von dem ersten führt Stobäus nur ein Paar Philosopheme über das Verhältniß der Substanz zu den Accidenzen, und über Gott an [29]). Sein Hauptverdienst scheint aber doch nur darinn bestanden zu haben, daß er Zenos System bündig und deutlich vortrug [30]). Dieses gilt auch von dem Posidonius

zur Glückseligkeit des Lebens nicht hinreichend, sondern es gehöre auch dazu Gesundheit, Stärke und andere äußere Hülfsquellen, läßt sich nicht entscheiden. Von dem letztern ist es wenigstens erweislich falsch; also vermuthlich auch von dem ersten.

28) Cicero de Offic. III. c. 15, 23.

29) Stobaeus Eclog. Physic. P. I. p. 61. 436.

30) Cicero Academicar. Quaest. II. c. 22. de Finib. I. c. 2. Ne ipsos quidem Graecos est cur tam multos legant, quam legendi sunt. Quid

us, dem berühmtesten der damaligen Stoiker. Ungeachtet Seneca versichert, daß ihm die Philosophie viel zu verdanken habe [31]), so würde es doch schwer halten, eines von seinen Verdiensten nahmhaft zu machen. Er war ein gelehrter, belesener Mann, der alle Theile der Philosophie, doch vorzüglich die theoretische in Schriften bearbeitete, und die Grundsätze der Stoa wahrscheinlich mit gutem Glück erläuterte. Dies ist aber auch alles, was aus den wenigen Bruchstücken, die wir von seinem Philosophiren finden, hervorgeht. Wenn er auch in manchen einzelnen Gegenständen menschlicher Nachforschung eine Idee aufstellt, welche vielleicht einen helleren Blick verräth; wenn er z. B. anstatt daß die ältern Stoiker Gott, Natur und Fatum als völlig Eins und dasselbe betrachteten, eine gewisse Stufenfolge zwischen dreyen annahm, so daß ihm, (wenn wir aus einem einzelnen dastehenden Fragment nicht zu viel schliessen) Gott das Ursprüngliche, Erste, die Natur und das Fatum das Abgeleitete ist [32]), so vermissen wir dagegen in andern den eigentlich philosophisch wissenschaftlichen Geist. So scheint er die Phi-

lo-

Quid enim est a Chrysippo praetermissum in Stoicis? legimus tamen Diogenem, Antipatrum, Mnesarchum, Panaetium, multos alios, inprimisque familiarem nostrum Posidonium.

31) Seneca Epistol. 90. Posidonius, ut mea fert opinio, unus ex iis, qui plurimum philosophiae contulerunt.

32) Stobaeus Eclog. Physic. P. I. p. 178. Ποσειδωνιος τριτην (ειμαρμενην) απο Διος. πρωτον μεν γαρ ειναι τον Δια, δευτεραν δε την Φυσιν, τριτην δε την ειμαρμενην.

losophie als ein wissenschaftliches Ganze nicht genug von andern Kenntnissen gesondert zu haben, wenn er behauptete, daß alle Wissenschaften und Künste, selbst bis auf die mechanischen herab, Erzeugnisse der Philosophie seyen [33]). Doch dieser Gedanke ließe sich vielleicht noch vertheidigen, weil Posidonius, durch einen zu weiten Begriff von dem Weisen (sapiens) verführt, im Grunde nichts anders behauptet, als daß alle Künste und Erfindungen, wodurch das menschliche Leben gesichert, erhalten, geschützt und verschönert wird, von dem denkenden und verständigern Theile des Menschengeschlechts herrühren. Aber er gieng offenbar zu weit, und hob alle Grenzbestimmung der Philosophie auf, wenn er alle freyen Künste, Mathematik, Astronomie, Musik, Dichtkunst u. s. w. zur Philosophie rechnete [34]). Freylich hatten alle Stoiker bis hieher den Begriff der Philosophie viel zu wenig wissenschaftlich bestimmt, und die Grenzen derselben in zu grosser Ausdehnung gelassen; und Posidonius scheint nichts anders gethan zu haben, als daß er jenen zu weiten Begriff mehr entwickelte, und was in demselben lag, deutlicher hervorzog — ein Verfahren, welches die Vielseitigkeit seines Geistes und seiner Kenntnisse, und auf der an-

33) Seneca Epist. 90. Hactenus Posidonio assentior; artes quidem a philosophia inventas, quibus in quotidiano usu vita utitur, non concesserim.

34) Seneca Epistol. 88. Quemadmodum, inquit, est aliqua pars philosophiae naturalis, est aliqua moralis, est aliqua rationalis, sic et haec quoque liberalium artium turba locum sibi in philosophia vindicat.

andern Seite die Zurückführung aller noch so mannichfaltigen Kenntnisse und Kunstfertigkeiten auf den letzten Zweck des Menschen begünstigte [35]; aber gleichwohl ist es auffallend, daß dieser wissenschaftliche Fehler erst von dem Seneca gerügt werden mußte.

Nicht weniger auffallend ist es, daß Posidonius die Mantik, welche Panätius wenigstens zu bezweifeln angefangen hat, wieder mit allen ihren Zweigen in Schutz nahm, ja sie sogar noch mehr zu gründen suchte. Doch auch darinn bewies er sich als ächten und consequenten Stoiker, indem er die Folgerungen, welche in den Grundsätzen lagen, nur mehr entwickelte. Wenn man bedenkt, daß die Mantik in jenen Zeiten in gewisser Rücksicht das war, was die Offenbarung in unsern Zeiten den Theologen ist, so wird man sich nicht wundern, daß Posidonius die Idee der die Welt als beseelender Geist durchdringenden Gottheit zur Begründung des Glaubens an die Mantik benutzte. So sagte er gleichstimmig mit Chrysipp und Antipater, bei der Wahl der Opferthiere sey die in der ganzen Natur verbreitete Denkkraft mit im Spiele, oder es könnten auch während des Opferns einige Veränderungen in den Eingeweiden der Opferthiere vorgehen, daß etwas fehle oder überzählig vorhanden sey, weil alles dem Willen Gottes unterworfen sey [36]. Auf eben die-

35) Seneca Epistol. 88. 121.

36) Cicero de Divinat. II. c. 15. Pudet me non tui quidem, cuius etiam memoriam admiror, sed Chrysippi, Antipatri, Posidonii, qui idem istuc quidem dicunt, quod est dictum a te, ad hostiam deligendam ducem esse vim quandam sentientem atque divinam, quae toto confusa

dieselbe Art wollte er auch die Realität wahrsagender Träume, wofür er auch Erfahrungen anführte, theils aus der Verwandtschaft menschlicher Seelen mit der Gottheit, theils aus dem Aufenthalt unsterblicher Seelen in der Luft, an welchen die untrüglichen Wahrzeichen künftiger Begebenheiten zu lesen seyen, theils endlich daraus beweisen, daß die Götter in dem Traume, vorzüglich kurz vor dem Tode, sich mit den Seelen unmittelbar unterredeten, und das Künftige offenbarten [37]. Welcher Keim von Schwärmerey liegt nicht in diesen Ideen? Der bessere praktische Geist des Systems und der Männer, die es annahmen, hinderten wahrscheinlich die stärkere Entwickelung desselben.

fusa mundo sit. Istud vero multo etiam melius, quod et a te usurpatum est, et dicitur ab illis: cum immolare quispiam velit, tum fieri extorum mutationem, ut aut absit aliquid aut supersit; deorum enim numini parere omnia.

37) Cicero de Divinat. I. c. 30. Divinare autem morientes, etiam illo exemplo confirmat Posidonius, quod affert, Rhodium quendam morientem sex aequales nominasse et dixisse, qui primus eorum, qui secundus, qui deinde deinceps moriturus esset. Sed tribus modis censet deorum appulsu homines somniare; uno, quod praevideat animus ipse per sese, quippe qui deorum cognatione teneatur; altero, quod plenus aer sit immortalium animorum, in quibus tanquam insignitae notae veritatis appareant; tertio, quod ipsi dii cum dormientibus colloquantur; idque, ut modo dixi, facilius evenit appropinquante morte, ut animi futura augurentur.

Auch Posidonius war, wie im übrigen, ein strenger Stoiker, was die praktische Philosophie betrifft, nicht allein im Lehren, sondern auch im Leben [38]); doch hat er sich auch hier kein anderes Verdienst erworben, als daß er die Grundsätze der Stoa als Lehrer und Schriftsteller glücklich erläutert und angewandt, und sie überzeugender vorgetragen hat. So wußte er die Beobachtungen über den Instinkt, und besonders die Kunsttriebe der Triebe zur Bestätigung der Lehre von einer in der Welt verbreiteten Denkkraft zu benutzen, und daraus den Grundsatz der Moral, der Natur gemäß, d. h. dem Zweck der Bestimmung gemäß leben, welche die Natur jedem Wesen vorgeschrieben hat, zu erläutern und zu bestätigen, indem sich diese Bestimmung auch ohne deutliches Denken durch ein dunkeles Gefühl ankündige, und dadurch jedes

38) Wenn Meiners in seiner Geschichte der Ethik sich auf Diogenes Laertes VII. §. 128. beruft, daß Posidonius die strenge Moral der Stoiker gemildert habe, indem er lehrte, die Tugend sey nicht allein hinreichend zur Glückseligkeit, und daß er auch Reichthum und Gesundheit unter die Güter gerechnet habe, so verliert dieses Zeugniß alles Gewicht, da Seneca ausdrücklich das Gegentheil versichert, Epistol. I. 87. Posidonius sic interrogandum ait: quae neque magnitudinem animo dant, nec fiduciam nec securitatem, non sunt bona: divitiae autem et bona valetudo et similia his, nihil horum faciunt: ergo non sunt bona. Hanc interrogationem magis etiamnum hoc modo intendit: quae neque magnitudinem animo dant, nec fiduciam, nec securitatem, contra autem insolentiam, tumorem, arrogantiam creant, mala

des Thier, wie den Menschen, zum Handeln treibe [39]). Dadurch sollte wahrscheinlich der Einwurf abgewiesen werden, als seyen die moralischen Gebote etwas dem Menschen von außenher Aufgedrungenes; aber es bedarf keiner Erinnerung, daß dieser Weg nicht am glücklichsten gewählt war, schon darum, weil sich aus demselben mehr als das zu Beweisende herleiten ließ. Uebrigens war es eine gute Bemerkung, daß es Fälle gebe, wo die Pflicht verbietet, etwas zu thun, und wenn auch dem Staate der größte Vortheil dadurch könnte geschafft werden [40]).

mala sunt; a fortuitis autem in haec impellimur: ergo non sunt bona —

Cicero Tusculanar. Quaestion. III. c. 25.

39) Seneca Epist. 121.

40) Cicero Offic. 1. c. 35. Sunt enim quaedam partim ita foeda, partim ita flagitiosa, ut ea, ne conservandae quidem patriae causa, sapiens facturus sit. Ea Posidonius collegit permulta, sed ita taetra quaedam, ita obscena, ut dictu quoque videantur turpia.

Sechster Abschnitt.

Philo und Antiochus.

Die neue Akademie hatte unter dem Carneades die höchste Stufe von Glanz und Ansehen erreicht; jetzt vereinigten sich mehrere Umstände, welche das Interesse des Skepticismus schwächen, und die Denkart aller Denker wieder in das Geleis des Dogmatismus zurückführen mußten. Die Akademie wurde nur durch den Glanz des Carneades gehoben, und ihr Ansehen beruhete hauptsächlich auf den persönlichen Eigenschaften dieses Mannes, seinem Scharfsinn, seiner Beredsamkeit und glücklichen Darstellungsgabe; sie setzte, um mit Ueberzeugung angenommen zu werden, schon eine gewisse eigenthümliche Stimmung des Geistes, einen hohen Grad von Nüchternheit, Selbstverläugnung und Selbstmacht voraus, um den so natürlichen Trieb nach Erweiterung der Erkenntniß wenigstens zurück zu halten. Aus diesen Ursachen ist es sehr begreiflich, wenn die Anhänger, Vertheidiger und Erweiterer des Skepticismus im Verhältniß zu der zahlreichen Schule der Stoiker nur die kleinere Zahl bildete. Für die größere Zahl war es dabey immer abschreckend, daß sie sich in ein fremdes System, oder wohl gar in alle dogmatische einstudieren mußten, ohne einen andern Gewinn zu erwarten, als die Ueberzeugung, daß man nichts wisse. Dazu kam endlich noch der Umstand, daß die kurze Zeit, wo dieser Skepticismus Aufsehen machte, vorüber war, daß die

Stoi-

Stoiker nicht einmal ein großes Interesse für die Widerlegung desselben zeigten, sondern ihn als bloße Chicane betrachteten, und ihren Weg für sich giengen [1]).

Die Anhänger der Stoa hatten nicht dieselben Schwierigkeiten zu überwinden, und der Hang zu Speculationen kam ihnen ohnedem zu statten, daher breitete sich diese Schule, während sie von den Akademikern bestritten wurde, am meisten aus; nicht allein in Athen, sondern auch in Rhodus wurde ihr System öffentlich gelehrt, und in Rom bekannten sich die edelsten Römer für dasselbe. Noch weit mehr begünstigte das moralische Interesse den Skepticismus. Die innere Stimme der Vernunft, welche die Erfüllung der Pflicht ohne alle andere Rücksicht gebietet, die Billigung, welche das Sittliche in den Handlungen und Gesinnungen als schuldigen Tribut foderte und erhielt, diese Achtung, welche die Dogmatiker mit den Skeptikern theilten, auch wenn die letzten über den Grund derselben in Ungewißheit schwebten, schien sich immer mehr mit ausgemachten Grundsätzen und Ueberzeugungen, als mit einer allgemeinen Skepsis zu vertragen.

Diese allgemein wichtige Angelegenheit der Menschheit bot den Akademikern und Stoikern einen Vereinigungs-

1) Cicero de natur. Deor. I. cap. 5. Non enim hominum interitu sententiae quoque occidunt, sed lucem auctoris fortasse desiderant. Ut haec in philosophia ratio contra omnia disserendi, nullam rem aperte iudicandi, profecta a Socrate, repetita ab Arcesila, confirmata a Carneade, usque ad nostram viguit aetatem, quam nunc propemodum orba esse in ipsa Graecia intelligo; quod non Academiae vitio, sed tarditate hominum arbitror contigisse. Academicarum Quaestion. II. c. 22.

gungspunkt dar, zu welchem noch ein anderer kam. Der Sectengeist der Stoiker hatte in dem Grade abgenommen, daß sie auch andere Denker außer ihrer Schule zu schätzen anfingen, und gerade diejenigen, welche die praktische Philosophie für die eines Philosophen wichtigste Beschäftigung hielten, wie unter andern Panätius, giengen darinn am meisten mit ihrem Beyspiele vor. Plato, dessen Geringschätzung die erste Veranlassung mit zu der Spaltung zwischen den Stoikern und Akademikern gegeben hatte, erhielt die Genugthuung, selbst von den Nachfolgern des Zeno allen andern Philosophen des Alterthums vorgezogen zu werden. Dieses bot ebenfalls den Akademikern wieder die Hand zur Vereinigung, welche nie aufgehört hatten, den philosophischen Geist des Plato zu schätzen. Da wenigstens einige Stoiker gerecht gegen diesen großen Mann waren, seine Verdienste anerkannten, und da auf der andern Seite die letzten Akademiker behaupteten, daß die größte Uebereinstimmung zwischen den Stoikern und dem Plato, vorzüglich in dem Praktischen statt finde, so war ein großer Schritt zur Vereinigung beyder Partheien gethan, und der Uebergang der Akademiker zu dem Dogmatismus, zugleich auch zu den Vereinigungsversuchen mehrerer philosophische Systeme vorbereitet, welche in der Folge so lange Zeit, ohne großen Gewinn für die Wissenschaft, die denkenden Köpfe beschäftigten.

Den ersten Schritt zu dieser Näherung der Partheien that Philo, den zweyten Antiochus, womit er als Akademiker beynahe förmlich zu dem Systeme der Stoiker übertrat.

Philo, aus Larissa, war der berühmteste Schüler des Klitomachus, der in dem Mythridatischen Kriege, als Athen von Mithridates erobert wurde, mit andern angesehenen Atheniensern nach Rom auswanderte und daselbst Philosophie und Beredsamkeit

lehr=

lehrte [2]). Numenius erzählt bei dem Eusebius, daß er als Nachfolger des Klitomachus in der Akademie, den Streit gegen die Stoiker sehr eifrig fortgesetzt habe, in der Folge aber, da der Skepticismus den Reiz der Neuheit verlohren hatte, und manche unangenehme Erfahrungen nur zu sehr das Leben ihm verbitterten, er in seinem Innern von der Grundlosigkeit der Skepsis überzeugt worden, und gewünscht habe, einen stärkern Gegner zu finden, um sich mit Anstand zurückziehen und zu dem Dogmatismus wieder bekennen zu können [3]). In dieser Nachricht sind wahrscheinlich einige wahre Facta mit falschen vermischt worden. Daß Philo sich einen Gegner gewünscht habe, daß die Akademiker kein Aufsehen mehr machten, ist sehr glaublich; daß aber Philo darum in seinem Innern aufgehört habe, ein Akademiker zu seyn, mag nur eine grundlose Vermuthung seyn. Wenigstens versichert Cicero, der davon besser unterrichtet seyn konnte, daß Philo, so lange er lebte, nie den Skepticismus aufgegeben habe [4]).

2) Cicro Brutus c. 89 Tusculanarnm Quaest. II. c. 3.

3) Eusebius Praeparat. Evangel. XIV. c. 9. Ὁ δε Φιλων αρα ὁυτος, αρτι μεν ενδεξαμενος την διατριβην, ὑπο χαρμονης εξεπεπληκτο και χαριν αποδιδους εθεραπευε, και τα δεδογμενα τω Κλειτομαχω ηυξε, και τοις Στωικοις εκορυσσετο νωροπι χαλκω· ὡς δε προιοντος μεν του χρονου, εξιτηλου δ' ὑπο συνηθειας ουσης αυτων της εποχης. ουδεν μεν κατα τα αυτα ἑαυτω ενοει, ἡ δε των παθηματων αυτον ανεστρεφεν εναργεια τε και ὁμολογια. πολλην δητ' εχων ηδη την διαισθησιν, ὑπερεπεθυμει, ευ οισθ' ὁτι, των ελεγξοντων τυχειν, ἱνα μη εδοκει μετα νωτα βαλων αυτος ἑκων φευγειν·

4) Cicero Academicar. Quaestion. II. c. 6.

Das Wahre davon ist, daß Philo den Skepticismus so sehr einschränkte, daß er nur in eine Polemik gegen die Stoiker verwandelt wurde. Zwar hatten die vorhergehenden Akademiker auch vorzüglich ihren Angriff gegen die Stoiker gerichtet; sie begünstigten aber dabei überhaupt kein dogmatisches System. Philo hingegen war nur Skeptiker in Ansehung des stoischen Grundsatzes der materialen Wahrheit, im übrigen aber dem Dogmatismus nicht abgeneigt. Er behauptete nehmlich, daß die Objecte an sich, ihrer Natur nach erkennbar; nach dem Kriterium der Stoa aber nicht erkennbar seyen. [5]). Wenn die Erkennbarkeit der Objecte davon abhänge, daß es Vorstellungen gebe, welche von ihren Gegenständen in der Seele so vollständig und treu abgedrückt würden, als sie von einem andern Gegenstande nicht mit der Bestimmtheit herrühren könnten, so sagte er, müsse man auf alles Wissen Verzicht thun [6]). Das, was Cicero von den Gründen des Philo anführt, beweiset, daß er nicht über das hinausging, was schon Carneades gesagt hatte. Es giebt,

6. Philone vivo patrocinium Academiae non defuit.

5) Sextus Empiric. Pyrrhon. Hypotyp. I. §. 235. Οἱ δε περι Φιλωνα φασιν, ὁσον μεν επι τῳ Στωικῳ κριτηριῳ τουτεςι τῃ καταληπτικῃ φαντασιᾳ, ακαταληπτα ειναι τα πραγματα· ὁσον δε επι τῃ φυσει των πραγματων αυτων καταληπτα.

6) Cicero Academicar. Quaestion. II, c. 6. Cum enim ita negaret quicquam esse, quod comprehendi posset, si illud esset, sicut Zeno definiret, tale visum — visum igitur impressum effictumque ex eo, unde esset, quale esse non posset, ut ex eo, unde non esset.

giebt, sagt er, falsche Vorstellungen, und falsche und wahre Vorstellungen lassen sich nicht unterscheiden. Antiochus, sein Schüler, machte hier einen Einwurf, welcher den Philo in keine geringe Verlegenheit setzte. Die erste Behauptung, sagte er, nimmt einen Unterschied zwischen den Vorstellungen in Ansehung der Wahrheit und Falschheit an; die zweyte Behauptung hebt denselben wieder auf. Wenn sich wahre und falsche Vorstellungen nicht unterscheiden lassen, so kann man gar nicht sagen, daß es wahre und falsche Vorstellungen giebt. Der erste Satz, welcher diesen Unterschied annimmt, streitet mit dem zweyten, welcher ihn wieder aufhebt [7]).

Eine wichtige Bemerkung über das Object, die Grenzen und den Werth der Logik dürfen wir zwar nicht mit Gewißheit, doch nach wahrscheinlichen Gründen dem Philo zuschreiben. Es ist bemerkenswerth, daß Arcesilaus sowohl als Carneades die Dialektik nicht sehr hochschätzten; auch Philo hatte dieselbe Denkungsart, welche durch die zu großen Verheißungen und Erwartungen von den Entdeckungen, zu welchen die Dialektik verhelfen sollte, und durch die mehr spitzfindige als gründliche Art der Bearbeitung und Anwendung dersel-

7) Cicero Academicár. Quaestion. II. c. 34. Ne illam quidem praetermisisti Luculle reprehensionem Antiochi; nec mirum, inprimis enim est nobilis, qua solebat dicere Antiochus Philonem maxime perturbatum. Cum enim sumeretur unum, esse quaedam falsa visa, alterum, nihil ea differre a veris: non attendere, superius illud ea re a se esse concessum, quod videretur esse quaedam in visis differentia; eam tolli altero, quo neget visa a falsis vera differre, nihil tam repugnare.

selben bei einigen Stoikern sich vollkommen rechtfertigen läßt. Daß die Logik aber keine Wissenschaft der objectiven, sondern nur der subjectiven Wahrheit sey, daß sie weiter nichts lehre, als richtig denken, die Uebereinstimmung, oder das Widersprechende in den Urtheilen zu beurtheilen, und Deutlichkeit mit Bestimmtheit in das Denken zu bringen; daß sie dagegen nicht ein einziges Problem, welches die Philosophie, die Mathematik oder eine andere Wissenschaft beschäftige, aus bloßen logischen Principien zu lösen im Stande sey, daß sie daher nicht in dem Sinne, wie die Stoiker meinten, die Wissenschaft des Wahren sey, und daß der Philosoph noch etwas mehr als die Logik wissen müsse — [8]) Die-

8) Cicero Academicar. Quaestion. II. c. 28. Dialecticam inventam esse dicitis, veri et falsi quasi disceptatricem et judicem. Cuius veri et falsi? et in qua re? in Geometria ne, quid sit verum vel falsum, Dialecticus iudicabit? An in literis? An in Musicis? At ea non novit. In Philosophia igitur? Sol quantus sit? Quid ad illum? Quod sit summum bonum? quid habet, ut queat iudicare? Quid igitur iudicabit? Quae coniunctio, quae disiunctio vera sit, quid ambigue dictum sit, quid sequatur quamque rem, quid repugnet? Si haec et horum similia iudicat, de seipsa iudicat. Plus autem pollicebatur. Nam haec quidem iudicare, ad ceteras res, quae sunt in philosophia multae atque magnae, non est satis. Da Cicero unverkennbar in der zweiten Hälfte die-

ser

diese Bemerkung, welche einen so hellen Blick verräth, findet man bei keinem ältern Denker, und leider verschwindet sie auch auf lange Zeit wieder aus der Geschichte der Philosophie, wie eine flüchtige Lufterscheinung, die keine Spur ihres Daseyns zurückließ, keine feste Richtung des Nachdenkens auf diesen Unterschied veranlaßte.

Uebrigens scheint Philo, was auch schon Arcesilas gewissermaßen gethan hatte, in den Zweifeln und den Klagen über die Ungewißheit der menschlichen Erkenntniß, welche bei so vielen ältern Philosophen vorkommen, einen Beweisgrund für die Richtigkeit des Skepticismus gesucht zu haben. Allein er gieng offenbar zu weit, wenn er zu beweisen suchte, daß Plato mit seinen nächsten Nachfolgern eben so sehr Skeptiker gewesen wäre, als die Akademiker seit dem Arcesilas, daß die alte und neue Akademie immer einstimmig einerley Methode des Philosophirens befolgt habe [9]. Diese Methode, den Skep-

ser Schrift Philo's, so wie in der erstern Hälfte Antiochus Schriften und Vorträge stark benuzt hat, und wie in den übrigen philosophischen Schriften, meistentheils die Philosophie der Griechen seinen Landsleuten, doch nicht ohne eignen Geist, darzustellen suchte, so darf man wohl nicht ohne Grund annehmen, daß auch dieser Gedanke von dem Philo entlehnt ist.

9) Cicero Academicar. Quaestion. II. c. 5. Horum nominibus tot virorum atque tantorum expositis, eorum se institutum sequi dicunt; similiter vos cum perturbare, ut illi Rempublicam, sic vos philosophiam bene iam constitutam velitis, Empedoclem, Anaxagoram, De-

Skepticismus mehr zu begründen, war aber nicht glücklich gewählt; denn wenn man auch bey jenen Denkern zuweilen eine kleine Anwandlung zur Skepsis fand, so war diese doch nur vorübergehend, und machte nie den Geist ihres Philosophirens aus. Die Appellation an solche Männer als Skepriker war ein halbes Geständniß, daß man seiner Sache selbst nicht recht gewiß sey, und sich unter Autoritäten zu verbergen suche. Sein Gegner Antiochus wußte die schwache Seite gut zu seinem Vortheil zu benutzen.

Bei diesem Versuche des Philo, die alte und neue Akademie mit einander zu vereinigen, bleibt es ungewiß, wel-

Democritum, Parmenidem, Zenonem, Platonem et Socratem profertis. Dieses hatte Cicero aus Antiochus polemischen Schriften und Vorträgen gegen den Philo genommen c. 4. II. c. 5. 23. Ab his aiebas removendum Socratem et Platonem. Cur? An de ullis certius possum dicere? Vixisse cum his equidem videor; ita multi sermones perscripti sunt, e quibus dubitari non possit, quin Socrati nihil sit visum sciri posse; excepit unum tantum scire, nihil se scire, nihil amplius. Quid dicam de Platone? Qui certe tam multis libris haec persecutus non esset, nisi probavisset; ironiam enim alterius perpetuam praesertim nulla fuit ratio persequi. Wahrscheinlich spricht hier Cicero in dem Geiste des Philo. I, c. 4. Quamquam Antiochi magister Philo, magnus vir, ut tu existimas ipse, negarit in libris, quod coram etiam ex ipso audiebamus, duas Academias esse, erroremque eorum, qui ita putarunt, coarguit. Est, inquit, ut dicis; sed ignorare te non arbitror, quae contra Philonem Antiochus scripserit.

welchen Umfang er dem Skepticismus gab; ob er ihn bloß über den speculativen Theil der Philosophie, oder auch über den praktischen erstreckte? Wenn man nach einem Fragment, welches Stobäus aufbehalten hat, urtheilen darf, so scheint er in dem Praktischen nichts weniger als Skeptiker gewesen zu seyn. Er vergleicht in demselben den Philosophen mit dem Arzte, und bestimmt daraus die Theile der Philosophie, welche nach seiner Ansicht nichts weiter als populäre Lebensweisheit ist. Der Philosoph muß, so wie der Arzt, erst das Bedürfniß der Belehrung wecken, und die entgegengesetzte Vorstellungsart hinwegräumen, dann die wirklichen Heilmittel anwenden, theils dadurch, daß er die falschen Meinungen bekämpft, theils die richtigen an deren Stelle einpräget. Der Endzweck der Philosophie ist Glückseligkeit, ihr Gegenstand das Gute und Böse. Sie muß also lehren, wie man Glückseligkeit erreichet, und wie man sie erhält [10]) Die hierauf gegründete Eintheilung der Philosophie ist nicht in dem wissenschaftlichen, sondern nur in dem populären Gesichtspunkte gemacht. Dieses war nicht der Charakter der Philosophie des Plato und seiner ersten Nachfolger, welche das Forschen nach den Gründen der Wahrheit mit der Anwendung des Erforschten zur Bildung der Menschheit verbanden. Man muß sich

10) Stobaeus Eclog. Ethic. P. II. p. 38. 42. *Και γαρ τη ιατρικη σπουδη πασα περι το τελος, τουτο δ' ην ὑγιεια. και τη φιλοσοφια περι την ευδαιμονιαν. συναπτεται δε τω περι τελων λογος περι βιων· ετι γαρ τε τη ιατρικη ουκ αν αρκει την ὑγιειαν εμποιησαι, χρεια δε και του παρασχειν παραγγελματα περι της ὑγειας, οἱς προσεχοντες τον νουν, την ευεξιαν του σωματος διαφυλαξουσι· και δη κᾀπι του βιου θεωρηματων τινων εστι χρεια, δι' ὡν ἡ φυλακη γενησεται του τελους·*

sich in der That wundern, daß Philo diese Eigenthümlichkeit verkennen, und eine Einförmigkeit zwischen der alten und neuen Akademie, wie in dem Skepticismus, so wie in der praktischen Philosophie verfechten wollte. — Sollte ihn der Eifer, verschiedene Arten der Philosophie zu vereinigen, so verblendet haben, daß er darüber die wichtigen Punkte, worinnen sie von einander sich trennten, die verschiedenen Ansichten und Tendenzen, wovon sie ausgiengen, und wohin sie abzweckten, übersah oder in den Hintergrund stellte? Diese und andere Fragen über diesen Gang der Dinge kann der historische Forscher eher aufwerfen, als historisch beantworten; aber so viel scheint ausgemacht, daß sich der Geist des Skepticismus in dem Praktischen weit weniger und seltener verspüren ließ.

Der letzte in der Reihe der Akademiker, Antiochus von Ascalon, ein Schüler des Philo, war in der ersten Hälfte seines Lebens ein scharfsinniger und eifriger Vertheidiger des Skepticismus und Bestreiter des stoischen Dogmatismus, als er auf einmal ein Gegner seines Lehrers wurde, denselben durch Schriften angriff [11]), und ohne den Namen eines Akademikers aufzugeben, ein System vortrug, welches mit geringer Abweichung stoisch war [12]). Die Ursachen dieser Umänderung

11) Cicero Academ. Quaest. I, c. 4. II, c. 4. 22.

12) Cicero Academicar. Quaest. II. c. 22. c. 43. Qui (Antiochus) appellabatur Academicus, erat quidem, si perpauca mutavisset, germanissimus Stoicus. Sextus Empiric. Pyrrhon. Hypot. I. §. 233. Αλλα και ὁ Αντιοχος την ϛοαν μετηγαγεν εις την Ακαδημιαν, ὡς και ειρησθαι επ᾽ αυτῳ, ὁτι εν Ακαδημιᾳ Φιλοσοφει τα Στω-

derung geben die Schriftsteller nur unbestimmt an, und lassen es dahin gestellt, ob er durch die Evidenz der Anschauungen und Kenntnisse umgestimmt worden, oder ob Eifersucht gegen andere Schüler des Klitomachus und Philon, oder Ehrgeiz, um eine eigne Schule, die seinen Namen führte, zu stiften, oder das Uebergewicht der die Akademie bestreitenden Philosophen, denen er nicht genug Widerstand entgegensetzen konnte, ihn zu diesem Schritte bewog [13]). Wir fühlen keinen Beruf, weder das eine noch das andere zu verfechten oder zu bestreiten; denn dazu gehörte eine gründlichere Kenntniß von dem Charakter dieses Mannes, als wir uns rühmen können. Wenn aber Antiochus wirklich ein so scharfsinniger und gewandter Kopf war, als ihn Cicero schildert [14]), und auch sonst glaublich wird, so bietet sich noch eine nähere Veranlassung dar, welche vielleicht jene Schriftsteller nur darum nicht fanden, weil sie zu nahe lag.

Antiochus war die schwache Seite des akademischen Skepticismus, wie wir oben bei dem Philo gesehen haben, nicht entgangen. Die unerwartete Wendung, welche Philo der Sache gab, indem er die Denker der alten Akademie zu lauter Skeptikern machte, mußte

Στωϊκα. επεδεικνυε γαρ ότι παρα Πλατωνι κειται τα των Στωικων δογματα.

13) Cicero Academicar. Quaest. II. c. 22. Plutarch. Cicero c. 4.

14) Cicero Academicar. Quaest. II. c. 35. Antiochus inprimis, qui me valde movet, vel quod amavi hominem, sicut ille me, vel quod ita iudico, politissimum et acutissimum omnium nostrae memoriae philosophorum.

te jedem Scharfsinnigen Verdacht erregen, daß es um eine Schule nicht gut stehen müsse, welche zu solchen grundlosen Hypothesen seine Zuflucht nehme. Eben dieses war es, was den sonst sanftmüthigen Mann aufbrachte, und eine Streitschrift gegen den Philo, unter dem Titel: Sosus, veranlaßte [15]. Dieß war die Losung zur Trennung, und mehrere Gründe, vorzüglich von der Unverträglichkeit des Skepticismus mit der Bestimmung des Menschen, die ihm vielleicht um so mehr einleuchteten, weil, Carneades ausgenommen, kein Akademiker die praktischen Grundsätze anzutasten gewagt hatte, vollendeten die Umwandlung in seinem inneren Gedankensystem, daß er sich laut und offen gegen den Skepticismus erklärte, ohne darum weniger Akademiker zu seyn. Er konnte diesen Namen mit eben demselben und noch mit mehr Recht beibehalten, als Philo den Plato zum Skeptiker machen wollte. Zur stoischen Schule mochte er sich darum nicht zählen, weil er behauptete, daß die Stoiker alle Sätze ihres Systems aus der Philosophie der alten Akademiker und Peripatetiker genommen, und nichts weiter, als neue Ausdrücke gewählt hätten, um sich das Ansehen einer neuen Erfindung zu geben [16]. Dieß gilt jedoch bloß der praktischen Philosophie; wir finden nicht das geringste historische Datum, aus welchem sich mit einigem Grund erweisen ließe, daß er sich mit der speculativen Philosophie beschäftiget habe. Die Bestreitung der akademischen Skeptiker, der Vereinigungsversuch der akademischen, peripatetischen und stoischen Grundsätze der Mo-

15) Cicero Academic. Quaestion. II. c. 4. Tum et illa dixit Antiochus, quae heri Catulus commemoravit — et alia plura, nec se tenuit, quin contra suum doctorem librum etiam ederet, qui Sosus inscribitur.

16) Cicero de Finib. V. c. 25.

Moral, und sein eignes daraus gebildetes System, alles beziehet sich auf die praktische Philosophie.

Es ist nicht zu läugnen, daß der Skepticismus noch nie so heftig angegriffen, und zum Theil in die Enge getrieben worden war, als jetzt von dem Antiochus. Ob er gleich so wenig, als andere Stoiker, in dem Hauptpunkte, welcher den Beweis, daß es ein objectives Wesen gebe, glücklich war, so bewieß er desto überzeugender, daß der Philosoph einen sichern Grundsatz des Wahren und ein ausgemachtes Princip der Sittlichkeit haben, daß er, um Philosoph zu seyn, von etwas Gewissen ausgehen müsse, dessen Stelle das Wahrscheinliche der Akademiker nicht vertreten könne. Jenes ist der Punkt, von welchem der Philosoph ausgehen muß; dieses das Ziel, auf welches alles Denken und Streben sich beziehen muß. [17]). Er zeigte daher, daß der Philosoph feste Grundsätze haben müsse, die ausgemacht, erwiesen, und völlig überzeugend sind [18]).

17) Cicero Academicar. Quaest. II. c. 9. Etenim duo esse haec maxima in philosophia, iudicium veri et finem bonorum; neque sapientem esse posse, qui aut cognoscendi esse initium ignoret aut extremum expetendi, ut aut unde proficiscatur, aut quo perveniendum sit, ignoret.

18) Cicero Academicar. Quaestion. II c. 34. Cum sapientis nullum decretum esse possit, nisi comprehensum, perceptum cognitum, ut hoc ipsum decretum, quod sapientis esset, nihil posse percipi, fateretur, esse perceptum.

Hierauf gründet Antiochus sowohl den Beweis, daß es etwas Gewisses in der menschlichen Erkenntniß gebe, als die Widerlegung des Skepticismus. Von beiden werden wir aus Ciceros Lucullus die vorzüglichsten Momente darstellen, in so fern nicht nur daraus erhellet, wie weit der menschliche Geist theils in dem Skepticismus, theils in der Widerlegung desselben gekommen war, welche Anfoderungen an die Philosophie gemacht wurden, welchen Weg man einschlug, um sie zu befriedigen — sondern auch die Geschichte der einzelnen akademischen Skeptiker und der ihnen entgegengesetzten Dogmatiker, wie sie bisher vorgetragen worden, vervollständiget werden kann.

Die Gewißheit der menschlichen Erkenntniß gründet sich nach Antiochus darauf, daß es Vorstellungen giebt, welche von ihren Objecten durchaus bestimmt sind, so daß sie nach allen ihren Merkmalen von keinem andern Objecte, als von dem ihnen entsprechenden herrühren können, worinn Zeno das Kriterium des Wahren gesetzt hatte [19]). Diese Gewißheit nun, behauptet Antiochus, erhelle fürs erste, aus den Sinnen, und der Erkenntniß, welche sie liefern. Die Urtheile über Sinnengegenstände seyen so klar und zuverläßig, daß, wenn die Sinnenwerkzeuge unverdorben sind, jeder Mensch sich mit denselben begnüge. Die Instanzen von den Täuschungen der Sinne lasse er dahin gestellt seyn; denn er behaupte nicht, daß

19) Cicero Academicar. Quaestion. II. c. 21. Sed illud primum, sapientem, si assensurus esset, etiam opinaturum, falsum esse et Stoici dicunt et eorum adstipulator Antiochus; posse enim eum falsa a veris, et quae non possint percipi, ab his, quae possint, distinguere.

daß alles so sey, wie es uns erscheine; dieses möge Epikurus verfechten; allein wenn die Sinnorgane gesund und stark sind, wenn alles, was sie stöhrt, entfernt worden; dann habe die Sinnenerkenntniß die höchste Wahrheit. Daher verändere man oft die Lage, den Stand in Licht und Schatten, den Abstand, die Entfernung, bis die Anschauung sich selbst als richtig bewährt. Auch komme auf Uebung und Schärfung der Sinne viel an, so daß Maler und Musiker viele feine Unterschiede und Nüancen empfinden, welche anderen weniger Scharfsinnigen verborgen bleiben. Auch die innern Empfindungen seyen wahr. Es sey ein so großer Unterschied zwischen einem Menschen, welcher in dem Zustande der Lust, und dem, welcher in dem Zustande der schmerzhaften Gefühle sey, daß nur ein Unsinniger diesen Unterschied für nichts achten könne [20]).

2) Die Urtheile des Verstandes, das ist weiß, das ist süß, das ist ein Pferd u. s. w. gründen sich auf die Anschauungen; auch diejenigen, welche einen voll-

 stän-

20) Cicero Academic. Quaest. II. c. 7. Neque vero hoc loco expectandum est, dum de remo inflexo aut de collo columbae respondeam; non enim is sum, qui quidquid videatur, tale dicam esse, quale videatur; Epicurus hoc viderit, et multa alia. Meo autem iudicio ita est maxima in sensibus veritas, si et sani sunt, et valentes, et omnia removentur, quae obstant et impediunt. Itaque et lumen mutari saepe volumus et situs earum rerum, quas intuemur, et intervalla aut contrahimus aut diducimus, multaque facimus, usque eo, dum aspectus ipse fidem faciat sui iudicii. — Potest ne igitur quisquam dicere, inter eum, qui doleat, et inter eum, qui in volup-tate

ständigen Begriff eines Dinges enthalten. Ihre Wahrheit entspricht also der Wahrheit der Anschauungen. Auf diesem Wege entspringen die **Begriffe, durch welche alles Denken, Forschen und Streiten erst möglich wird. Wären diese Begriffe falsch**, das heißt, beruheten sie auf Anschauungen, welche auch von andern Objecten, als den ihnen entsprechenden, herrührten, **wie wäre dann ein verständiger Gebrauch von denselben möglich? Wie könnte man durch sie urtheilen, ob etwas mit einem Objecte übereinstimme, oder demselben widerspreche?** [21])

3) Sind die Anschauungen falsch, so ist kein **Gedächtniß** möglich. Denn man kann nichts behalten, was nicht die Seele vollkommen begriffen und in sich aufgefaßt hat [22]). — Ein bloßes Wortspiel (comprehendere), macht die Stärke dieses Beweises aus.

4) Jede Kunst und Wissenschaft besteht aus einer Reihe von Erkenntnissen, läugnen wir diese, so hört der Unterschied zwischen Künstlern und Kennern einer Wissenschaft und zwischen Layen und Unkundigen weg [23]).

5)

tate sit, nihil interesse? Aut, ita qui sentiat, non apertissime insaniat?

21) Cicero Academicar. Quaestion. II. c. 7. Quodsi essent falsae notitiae — aut eiusmodi visis impressae, qualia visa a falsis discerni non possent, quo tandem his modo uteremur? Quomodo autem quid cuique rei consentaneum esset, quid repugnaret, videremus?

22) Cicero Academic. Quaest. II. c. 7.

23) Cicero Academic. Quaest. II. c. 7.

5) Nichts beweißt aber mehr die Gewißheit vieler Erkenntnisse, als die Tugend. In die Summe dieser Kenntnisse setzen wir die Wissenschaft, und verstehen unter derselben eine feste unveränderliche Erkenntniß, und die Lebensweisheit, welche in sich selbst eine unerschütterliche Festigkeit besitzt. Woher, und wie sollte diese begreiflich seyn, wenn sie nicht die Folge von Erkenntnissen ist? Wenn der Rechtschaffene es sich zur Regel macht, jeden Schmerz zu ertragen, ja lieber sich von den schmerzhaftesten Gefühlen zerreißen zu lassen, als der Pflicht untreu zu werden, warum legt er sich ein so hartes Gesetz auf, wenn seine Ueberzeugung, welche sein Handeln bestimmt, nicht auf unerschütterlicher Erkenntniß beruhet? Es ist nicht möglich, daß ein Mensch Treue und Gerechtigkeit so hoch achte, daß er lieber sich den härtesten Martern unterwirft, als sie zu verletzen, wenn er nicht von der Wahrheit seiner Maxime in dem Grade überzeugt ist, daß er nie befürchten darf, er werde sie einmal für unrichtig erkennen müssen [24])

24) Cicero Academicar. Quaest. II. c. 8. Maxime vero virtutum cognitio confirmat, percipi et comprehendi multa posse, in quibus solis inesse etiam scientiam dicimus, quam nos comprehensionem modo rerum, sed etiam stabilem atque immutabilem esse censemus, itemque sapientiam artem vivendi, quae ipsa ex sese habeat constantiam. Ea autem constantia, si nihil habeat percepti et cogniti, quaero unde nata sit aut quomodo? Quaero etiam, ille vir bonus, qui statuit om-

6) Wenn es noch zweifelhaft ist, ob die Weisheit Weisheit ist oder nicht, so ist sie nicht einmal des Namens würdig. Denn wenn sie nichts Gewisses hat, dem sie folgen kann, wie kann sie mit Zuversicht etwas unternehmen, mit Entschlossenheit handeln? Wenn sie noch anstehet und zweifelt, worinn das höchste Gut besteht, wenn sie nicht dasjenige erkannt hat, worauf sich alles beziehen muß, kann dann noch Weisheit bestehen? [25])

7) Das Begehren und Wollen setzet gewisse Urtheile voraus, um in Handlungen übergehen zu können. Das Gemüth kann nicht zum wirklichen Begehren eines Gegenstandes bestimmt werden, wenn es nicht geurtheilet hat, daß das Object seiner Natur angemessen, oder derselben entgegen sey, und wenn es nicht das Wahre vom Falschen unterscheiden kann. Und soll es moralisch handeln, so muß es mit überzeugender Wahrheit beurtheilen können, was in jedem Falle seine Pflicht

omnem cruciatum perferre, intolerabili dolore lacerari potius, quam aut officium prodat aut fidem, cur has sibi tam graves leges imposuerit, cum quamobrem oporteret, nihil haberet comprehensi, percepti, cogniti, constituti. Nullo igitur modo fieri potest, ut quisquam tanti aestimet aequitatem et fidem, ut eius conservandae causa nullum supplicium recuset, nisi his rebus assensus sit, quae falsae esse non possunt.

25) Cicero Academicar. Quaest. II. c. 8. Deinde quomodo suscipere aliquam rem aut agere fidenter audebit, cum certi nihil erit, quod sequatur? cum vero dubitabit, quid sit extremum et ultimum bonorum, ignorans, quo omnia referantur, qui poterit esse sapientia?

Pflicht sey. Ja selbst die Freiheit, ohne welche weder Tugend noch Laster gedenkbar ist, würde nicht statt finden, wenn nicht der Mensch Wahres und Falsches erkennen und demselben seine Zustimmung geben oder versagen könnte [26]).

8) Die Vernunft würde durch den Skepticismus um alle ihre Würde und Wirksamkeit gebracht. Aus der Vernunft entspringt alles Forschen, dessen Ziel das Erfinden ist. Allein Niemand erfindet das Falsche, und, was noch ungewiß ist, kann nicht für entdeckt angesehen werden. Nur dann ist etwas erfunden, wenn das Verborgene und in Dunkel gehüllte aufgeklärt wird. Das Mittel dazu sind die Schlüsse, welche aus dem Erkannten das noch nicht

26) Cicero Academicar. Quaest. II. c. 8. Illud autem, quod movet, prius oportet videri eique credi, quod fieri non potest, si id, quod visum erit, discerni non poterit a falso. Quomodo autem moveri animus ad appetendum potest, si id, quod videtur, non percipitur, accommodatum ne naturae sit, an alienum? Itemque, si quid officii sui sit, non occurrit animo, nihil unquam omnino aget, ad nullam rem umquam impelletur, nunquam movebitur; quod si aliquando acturus est, necesse est, id ei verum, quod occurrit, videri. c. 12. idque, quod maximum est, ut sit aliquid in nostra potestate, in eo, qui rei nulli assentietur, non erit, ubi igitur virtus, si nihil situm est in ipsis nobis? Maxime autem absurdum, vitia in ipsorum esse potestate, neque peccare quenquam nisi assensione, hoc idem in virtute

nicht Erkannte ableiten. Kann der Mensch nun das Wahre vom Falschen durch Begriffe nicht unterscheiden, so hebt man die einzige Bedingung des Forschens, Entdeckens und Schließens auf, man beraubt die Vernunft ihrer Wirksamkeit, und erklärt selbst die Philosophie für etwas Unmögliches, insofern sie ein Forschen nach Gründen aus Schlüssen ist [27]).

9) Der Skepticismus verträgt sich nicht mit der Natur des Menschen, seinen Grundtrieben, Vermögen, Zwecken. Erkenntniß und Ausübung derselben, vollkommene Ausbildung und Anwendung der Vernunft zu dem höchsten Zweck des Lebens, woraus Weisheit und Tugend hervorgehet; alles würde nicht möglich oder zwecklos seyn, wenn es keine erkennbare Wahrheit, keine Gewißheit für die Ueberzeugung gäbe [28]).

Unter

tute non esse, cuius omnis constantia et firmitas ex his rebus constat, quibus assensa est, et quas approbavit.

27) Cicero Academicar. Quaest. II. c. 8. 9. Quodsi omnia visa eiusmodi essent, qualia isti dicunt, ut ea vel falsa esse possent, neque ea posset ulla notio discernere, quomodo quemquam aut conclusisse aliquid aut invenisse diceremus, aut quae esset conclusi argumenti fides? Ipsa autem philosophia, quae rationibus progredi debet, quem habebit exitum?

28) Cicero Academicar. Quaest. II. c. 10. Ad rerum igitur scientiam vitaeque constantiam aptissima cum sit mens hominis, amplectitur maxime cognitionem, et istam καταληψιν cum ipsam per

Unter diesen Gründen haben unstreitig diejenigen das meiste Gewicht, welche von den Anlagen des Menschen zur Sittlichkeit, von der Tugend und der Weisheit hergenommen sind. Sie würden völlig zum Ziele treffen, wenn das, was immer vorausgesetzt wird, erwiesen wäre, daß das moralische Handeln nicht etwa auf dem bloßen Bewußtseyn des Gesetzes, sondern auf Erkenntniß gewisser Gegenstände beruhe, die damals gewöhnliche Ansicht, nach welcher auch der sittliche Wille vom Erkennen abhängig gemacht wurde. Wenn man nun von dieser Ansicht abstrahirt, so enthält das Räsonnement den Gedanken: das moralische Handeln, die gute Gesinnung, muß einen festen unveränderlichen Grund haben, keine veränderliche, vorübergehende, sondern den Charakter constituirende Aeußerung des Willens seyn — ein wirklich vortrefflicher Gedanke, den aber auch der Akademiker hätte zugeben können, ohne eine seiner Behauptungen aufzugeben, wenn er nicht ebenfalls jene Abhängigkeit des Willens von dem Erkenntnißvermögen angenommen hätte. Nur darinn hatte der Stoiker einen Vortheil vor dem Akademiker voraus, daß Wahrscheinlichkeit gar nicht zum Princip des moralischen Handelns taugt.

Wenn wir die theoretischen Gründe gegen einander abwägen, so findet sich, daß der Stoiker mit Recht darauf dringet, die Philosophie als Wissenschaft müsse sichere unumstößliche Principien und Grundsätze, sowohl für die Beurtheilung des Wahren, als zur Aufstellung eines Systems der Pflichten haben. Aber der Beweis, daß die Philosophie wirklich in dem Besitz solcher Principien sey, will durchaus nicht gelingen, weil er auf einem Punkt beruhet, welcher außer den Grenzen der menschlichen Erkenntniß liegt. Der Stoiker will nehmlich

per se amat, nihil est enim ei veritatis luce dulcius, tum etiam propter usum.

lich die objective Realität der Vorstellungen, die Erkennbarkeit der Dinge an sich zur Bedingung der Gewißheit aller Erkenntniß machen; diese nimmt der Akademiker in Anspruch, und der Stoiker kann sie, ungeachtet aller Bemühungen, nicht erweislich machen, sondern nur bittweise annehmen. Auf der andern Seite konnte aber auch der Akademiker seine entgegengesetzte Behauptung nicht überzeugend darthun, wenn er aus seinem Standpunkte, bloß dogmatische Sätze zu bestreiten, herausging, und die Unerkennbarkeit der Objecte selbst dogmatisch behauptete. Von dieser Seite bot der Skepticismus dem Angriff der Stoiker viele bloße Stellen dar, welche Antiochus nicht übergieng. So blieb der Hauptpunkt unentschieden, und mußte es bleiben, bis man einen andern Weg betrat, die Frage durch gründliche Untersuchung des Erkenntnißvermögens zu entscheiden, wobei die äusseren Objecte ganz außer dem Spiele gelassen wurden; in den Nebenpunkten hatte bald die eine bald die andere Parthie den Vortheil auf ihrer Seite. Dieses entdeckt man bald in dem folgenden Räsonnement des Antiochus, in welchem er die Gründe der Akademiker gegen den Realismus der Stoiker, widerlegen will, aber doch nie völlig widerlegen kann.

Nachdem Antiochus das Bedürfniß allgemeingültiger Principien für den höchsten Zweck des Lebens und der Philosophie als Wissenschaft gezeigt hat, gehet er zu dem Beweis über, daß der Probabilismus der Akademiker diesen Bedürfnissen nicht entspreche. Er giebt kein Princip zur Beurtheilung des Wahren, da er den Unterschied zwischen dem Wahren und Falschen als etwas für uns Unerkennbares aufhebt und behauptet, daß in allen Vorstellungen etwas Wahres und Falsches gemischt sey, das nicht zu unterscheiden ist. Das Wahrscheinliche, das etwas Wahres und Falsches enthält, kann nicht zum unterscheidenden Merkmal des Wahren und Fal-

schen

schen dienen. Es muß etwas Wahres geben, das mir nicht als falsch erscheinen kann [29]). Zwar geben die Akademiker, durch die Ueberzeugungskraft der Wahrheit gedrungen, zu, daß wir uns etwas deutlich vorstellen können, weil es die Seele vollkommen aufgefaßt habe; nur läugnen sie, daß dieses der Deutlichkeit wegen für erkannt zu halten sey, da man nach keinem zuverläßigen Merkmal entscheiden könne, ob dem Vorgestellten außer dem Gemüthe etwas Objectives zum Grunde liege. Allein wie kann man vorgeben, das Weiße deutlich erkannt zu haben, wenn es möglich ist, daß das Schwarze uns weiß erscheint, oder wenn es ungewiß ist, ob wir uns ein äußeres Object oder nur eine innere Veränderung des Gemüths, eine Einbildung vorstellen. Deutlichkeit und Objectivität der Vorstellungen kann nicht von einander getrennt werden [30])

Zu-

29) Cicero Academicar. Quaestion. II. c. 11. Quae ista regula est veri et falsi, si notionem veri et falsi, propterea, quod ea non possunt internosci, nullam habemus? Nam si habemus, interesse oportet, ut inter rectum et pravum, sic inter verum et falsum; si nihil interest, nulla regula est; nec potest is, cui est visio veri et falsique communis, ullum habere iudicium, aut ullam omnino veritatis notam,

30) Cicero Academicar. Quaestion. II. c. 11. Simili in errore versantur, cum convicti ac vi veritatis coacti, perspicua a perceptis volunt distinguere, et conantur ostendere, esse aliquid perspicui, verum illud quidem impressum in animo atque in mente; neque id tamen percipi ac comprehendi posse. Quo enim modo perspicue di-

Zuletzt greift er auch den Skepticismus der Akademiker unmittelbar an. Den Weg dazu bahnt er sich durch eine ausführlichere Darstellung der Hauptpunkte, worauf sich derselbe gründet, woraus wir leicht den Schluß ziehen können, wie mangelhaft unsere Kenntniß des damaligen Zustandes der Philosophie, und wie sehr der Verlust so mancher Geistesprodukte aus dieser Zeit, zu bedauern ist. Nach einer mit der stoischen übereinstimmenden Theorie von den Vorstellungen und Arten dessen, und von dem Begriff des Erkennens, stellen sie, sagt er, den Hauptsatz auf: Wenn Dinge so vorgestellt werden, daß auch viele andere auf dieselbe Art, ohne Wahrnehmung des geringsten Unterschiedes (es ist aber gleichviel, ob kein Unterschied vorhanden, oder ob er nicht wahrgenommen wird), erscheinen können, so können von diesen nicht einige erkannt, einige nicht erkannt werden [31]). Hierauf gründen sie folgenden Schluß: Von dem, was vor-

dixeris album esse aliquid, cum possit accidere, ut id, quod nigrum sit, album esse videatur? Aut quomodo ista aut perspicua dicemus, aut impressa subtiliter, cum sit incertum, vere, inaniterve moveatur? c. 16.

31) Cicero Academicarum Quaest. I, c. 13. Deinde illa exponunt duo, quae quasi contineant omnem hanc quaestionem; quae ita videantur, ut etiam alia multa eodem modo videri possint, neque in his quicquam intersit, non posse eorum alia percipi, alia non percipi, nihil interesse autem, non modo, si ex omni parte eiusdem modi sint, sed etiam si discerni non possint.

vorgestellt wird, ist einiges objectiv wahr, einiges falsch; was falsch ist, kann nicht (als etwas objectives) erkannt werden; das als wahr Vorgestellte ist aber von der Art, daß auch das Falsche auf eben die Art vorgestellt werden könnte: also können von Vorstellungen, die sich nicht unterscheiden lassen, nicht durch einige etwas erkannt, durch andere nicht erkannt werden [32].

Die beiden Prämissen, daß alle Vorstellungen theils wahr, theils falsch sind, und daß jede Vorstellung, welche von einem wirklichen Objecte herkommt, nicht anders beschaffen sey, als eine solche, welche von keinem realen Objecte entstehen kann, suchen sie ausführlich zu beweisen, indem sie das ganze große Feld der Vorstellungen in mehrere größere und kleinere Abtheilungen und Unterabtheilungen zerfällen. Sie fangen von den Sinnen an; dann gehen sie zu den von den Vorstellungen abgeleiteten Kenntnissen über, suchen die gemeine Denkart verdächtig zu machen, und enden zuletzt damit, daß nicht einmal durch Schlüsse der Vernunft und Muthmaßungen etwas erkannt werden könne [33].

Die-

32) Cicero Academicar. Quaest. II. c. 13. Eorum, quae videntur, alia vera sunt, alia falsa; et quod falsum est, id percipi non potest; quod autem verum visum est, id omne tale est, ut eiusdem modi falsum etiam possit videri; et quae visa sunt eiusmodi, ut in his nihil intersit, non potest accidere, ut eorum aliqua percipi possint, alia non possint.

33) Cicero Academicar. Quaestion. II. c. 13.

Diese Genauigkeit und Feinheit im Erklären und Eintheilen, sagt Antiochus, sey allerdings eines Philosophens würdig, nur findet er sie den Akademikern nicht angemessen, welche behaupten, das objective Wahre sey durchaus kein Gegenstand der Erkenntniß. Wer so viele Definitionen und Eintheilungen aufstelle, meint er, müsse doch überzeugt seyn, daß sie richtig und zuverläßig sind, und daß sich das Wahre von dem Falschen unterscheiden lasse [34]). Dieser Einwurf trifft aber nicht zum Ziele, weil der Unterschied zwischen dem subjectiven und objectiven Wahren ganz übersehen ist. Nur unter der Voraussetzung, daß die Akademiker allen Unterschied der Vorstellungen auch in Beziehung auf das vorstellende Subject geläugnet, oder die Gültigkeit der Logik als Wissenschaft der Regeln des Denkens verworfen hätten; würde dieser Einwurf passen; aber dann hätten sie sich auch alles Rechts zu denken, und in die Angelegenheiten der Philosophie ein Wort mitzusprechen, begeben müssen. Die Akademiker waren sehr nahe daran, den Unterschied zwischen dem subjectiven und objectiven Wahren deutlich aufzufassen; mehrere Behauptungen sprechen dafür; Antiochus verkennt diesen Unterschied, und darum kann er von dieser Seite die Akademiker nicht mit Vortheil angreifen.

Bedeutender ist es, daß er in den Schlüssen der Akademiker einen Widerspruch aufgedeckt zu haben meynt, in so fern sie einmal annehmen, daß es falsche und wahre Vorstellungen gebe, und doch in der Folge behaupten, es gebe kein Merkmal, wodurch die wahren und falschen Vorstellungen unterschieden würden, wodurch der erst angenommene Unterschied wieder aufgehoben

34) Cicero Academicar. Quaestion. II. c. 14.

hoben wird [35]). Wirklich würden auch die Akademiker schwerlich den Vorwurf eines Widerspruchs von sich haben ablehnen können, wenn sie die Begriffe wahr und falsch in dem logischen Sinne genommen hätten. Da hier aber, wie überhaupt in dem ganzen Streite der Stoiker und Akademiker, wahr so viel ist, als was einem wirklichen Objecte entspricht, sich auf denselben bezieht, falsch hingegen, das bedeutet, was keine objective Realität hat [36]), so konnten sich die Akademiker sehr wohl vertheidigen, wenn sie sagten: wir geben euch zu, daß es Vorstellungen giebt, welche sich auf eine äußeres Object beziehen, und durch dasselbe veranlaßt werden, und andere, bei wel-

35) Cicero Academicar. Quaestion. II. c. 14. Maxime autem convincuntur, cum haec duo pro congruentibus sumunt tam vehementer repugnantia; primum, esse quaedam falsa visa; quod cum volunt, declarant, quaedam esse vera. Deinde ibidem inter falsa visa et vera nihil interesse; ac primum sumseras, tanquam interesset. Ita priori posterius, posteriori superius non iungitur. c. 34.

36) Cicero Academicar. Quaestion. II. c. 15. Deinde cum mens moveatur ipsa per sese, ut et ea declarant, quae cogitatione depingimus, et ea, quae vel furiosis vel dormientibus videntur, nonne inquiunt, verosimile sit, sic etiam mentem moveri, ut non modo non internoscat visa vera illa sint, quae falsa, sed ut in his nihil intersit omnino? Ut si qui tremerent et exalbescerent, vel ipsi per se motu mentis ali-quo

welchen diese Beziehung fehlt; auch finden wir in unserm Bewußtseyn, daß es Vorstellungen von beiderley Art giebt; wir vermissen nur ein sicheres Merkmal, wodurch sich beide von einander unterscheiden. Es giebt, sagten sie, Vorstellungen von äußern Objecten veranlaßt, und Vorstellungen von inneren Bewegungen und Veränderungen des Gemüths, denen nichts Aeußeres Reales entspricht, gleichwohl sind beide Arten von Vorstellungen einander völlig gleich, daß sie sich durch nichts unterscheiden. Man bekommt im Traume Vorstellungen von derselben Art, als im Wachen, wenn man von äußeren Objecten afficirt wird.

Eben so ist es mit gewissen Einbildungen, mit den Vorstellungen der Wahnsinnigen. So kann das Zittern und Erbleichen aus Furcht und Schrecken durch innere und äußere Ursachen entstehen; aber die Erscheinung ist in dem einen Falle wie in dem andern dieselbe, und bietet kein Merkmal zur Unterscheidung dar [37]. Wenn, wie die Stoiker lehren, von Gott gewisse Vorstellungen in den Träumen erweckt werden, und Gott also machen kann, daß falsche Vorstellungen (die von keinen äußern Objecten herrühren), wahrscheinlich werden, warum sollte er nicht machen können, daß sie der Wahrheit am nächsten kommen, und wenn dieses, warum nicht auch, daß

quo, vel obiecta terribili re extrinsecus, nihil interesset, qui distingueretur tremor ille et pallor, neque ut quidquam interesset inter intestinum et oblatum.

37) Cicero Academicar. Quaestion. II, c. 15. Primum conantur ostendere, multa posse videri esse, quae omnino nulla sunt, cum animi inaniter moveantur eodem modo rebus his, quae nullae sunt, ut his quae sint.

daß sie sich schwer, und endlich, daß sie sich gar nicht von dem Wahren unterscheiden lassen [38]).

Was Antiochus gegen dieses Räsonnement vorbringt, konnte die Akademiker doch darauf aufmerksam machen, daß sie besser gethan hätten, nicht solche Beyspiele von außerordentlichen oder widernatürlichen Erscheinungen des Gemüths zu wählen, welche immer noch die Ausflucht übrig ließen, daß was von diesen gelte, nicht auch von der Natur der Vorstellungen in dem wachen und gesunden Zustande gesagt werden könne. Es fehlt diesen Vorstellungen an dem Grade von Lebendigkeit, Deutlichkeit, Evidenz, an dem begleitenden Gefühl der Objectivität und Zusammenstimmung mit der ganzen Summe von Erfahrungen, welche die Vorstellungen in dem gewöhnlichen gesunden und wachen Zustande zu haben pflegen, so daß man diese als reale Vorstellungen von jenen, als denen kein Object entspreche (inania) unterscheidet. Einiges davon erinnert Antiochus, ohne die Sache zu erschöpfen. Immer kommt er auf das Bewußtseyn der Objectivität zurück, was gewisse Vorstellungen von andern unterscheide, und das Urtheil, welches man im wachen und gesunden Gemüths-

38) Cicero Academicar. Quaestion. II. c. 15. Nam cum dicatis, inquiunt, visa quaedam mitti a deo; velut ea, quae in somniis videantur, quaeque oraculis, auspiciis, extis declarentur (haec enim aiunt probari a Stoicis, quos contra disputant) quaerunt, quoniam valsa visa quae sint, deus efficere possit probabilia, quae autem plane proxime ad verum accedunt, efficere non possit? aut si ea quoque possit, cur illa non possit, quae perdifficulter, internoscantur tamen? et si haec, cur non inter quae nihil sit omnino?

müthszustande über die Einbildungen, Träume und Täuschungen fälle, wobei immer vorausgesetzt wird, was erwiesen werden sollte, daß die Vorstellungen in dem gewöhnlichen gesunden Zustande objective Realität haben [39].

Den zuletzt angeführten Sorites der Akademiker greift Antiochus auf eine andere Art an, als Chrysippus in einem andern Falle gethan hatte. Er könne, sagt er, den ersten Satz nicht einräumen, denn er beruhe auf der Voraussetzung, daß Gott alles möglich sey, und daß er alles bewirken werde, was ihm möglich sey — eine Voraussetzung, die Niemand zugeben könne. Und wenn auch eingeräumt werde, daß ein Ding dem andern ähnlich sey, so folge doch nicht, daß es schwer zu unterscheiden, und endlich, daß es gar nicht zu unterscheiden, und zuletzt, daß es völlig identisch sey [40].

Zu-

39) Cicero Academicar. Quaestion. II. c. 16, 17. Omnium deinde inanium visorum una depulsio est, sive illa cogitatione informantur, quod fieri solere concedimus, sive in quiete, sive per vinum, sive per insaniam; nam ab omnibus eiusdem modi visis perspicuitatem, quam mordicus tenere debemus, abesse dicemus. — Sed ex hoc genere toto perspici potest levitas orationis eorum, qui omnia cupiunt confundere. Quaerimus gravitatis, constantiae, firmitatis, sapientiae iudicium; utimur exemplis somniantium, furiosorum, ebriosorum.

40) Cicero Academicar. Quaestion. II. c. 16. Huc si perveneris, me tibi primum quidque concedente, meum vitium fuerit; sin ipse tua sponte processeris, tuum. Quis enim tibi de-
derit,

Zuletzt beantwortet Antiochus die von der Aehnlichkeit vieler Dinge hergenommenen Gründe, und zeigt, daß Aehnlichkeit noch nicht Identität sey; er gebe zu, daß es viele ähnliche Dinge gebe, die, obgleich schwer, doch durch Uebung und Schärfung der Sinne unterschieden werden; aber es sey unmöglich, daß es vollkommen identische Dinge gebe, jedes müsse doch etwas Eigenthümliches haben. Gesetzt auch, daß die Unterscheidungsmerkmale so fein und versteckt wären, daß sie nicht wahrgenommen werden könnten, so folge doch nicht, daß sich überhaupt nichts erkennen lasse, sondern nur, daß in diesem einzelnen Falle keine Erkenntniß möglich sey [41]).

Die Akademiker mochten selbst nicht die vollkommene Identität mehrerer Dinge behaupten; wir behaupten

 nicht,

derit, aut omnia deum posse, aut ita facturum esse, si possit? Quomodo autem sumis, ut si quid cui simile esse possit, sequatur, ut etiam internosci difficiliter possit? deinde, ut ne internosci quidem? postremo, ut eadem sint?

41) Cicero Academicar. Quaestion. II. c. 17. Similitudines vero aut geminorum aut signorum annulis impressorum pueriliter consectantur. Quis enim nostrum similitudines negat esse, cum eae plurimis in rebus appareant? sed si satis est ad tollendam cognitionem, similia esse multa multorum, cur eo non estis contenti, praesertim concedentibus nobis? et cur potius id contenditis, quod rerum natura non patitur, ut non suo quidque genere sit tale, quale est; nec sit in duobus aut pluribus nulla re differens ulla communitas? ut sibi sint et ova ovorum et apes apum simil-

nicht, sagten sie, daß die Eindrücke, aus welchen die Vorstellungen entstehen, nichts Unterscheidendes an sich hatten, sondern nur daß die daraus gebildeten Anschauungen und gewisse Arten von Vorstellungen sich nicht unterscheiden lassen. Nach den Vorstellungen, erwiederte Antiochus, nicht nach den Eindrücken müssen wir das Vorgestellte beurtheilen, und hebt man einmal das Merkmal der Wahrheit und der Falschheit überhaupt auf, so werden alle Vorstellungen unzuverläßig [42]).

So endete dieser Streit, ohne daß der Hauptgegenstand wäre entschieden worden. Wenn auch die Akademiker manche Blößen in dem Systeme der Stoiker aufdeckten, und überhaupt Mißtrauen gegen die speculative Vernunft erweckten, so konnten sie doch nicht erweislich machen, daß es überhaupt nichts Gewisses und Zuverläßiges in der menschlichen Erkenntniß gebe. Daß das stoische Kriterium der Wahrheit, nach welchem diese von der Realität abhängig gemacht wurde, nicht zureichend sey, diese Ueberzeugung mochte sich durch das Räsonnement der Akademiker nach und nach allgemeiner verbreiten; damit war aber nicht jeder Dogmatismus widerlegt,

simillimae. Quid pugnas igitur? aut quid tibi vis in geminis? conceditur enim similes esse, quo contentus esse potueras. Tu autem vis eosdem esse plane, non similes, quod fieri nullo modo potest.

42) Cicero Academicar. Quaestion. II. c. 18. Ut etiam illud absurdum sit, quod interdum soletis dicere, cum visa in animos imprimantur, non vos id dicere, inter ipsas impressiones nihil interesse sed inter species et quasdam formas eorum; quasi vero non specie visa iudicentur, quae fidem nullam habebunt, sublata veri et falsi nota.

legt, oder von allen weitern Versuchen abgeschreckt. Die Stoiker bestritten einzelne Gründe der Akademiker nicht ohne Scharfsinn, und zuweilen mit Glück; aber in Ganzen konnten sie doch auch ihren Realismus und ihr Erkenntnißprincip nicht vollkommen vertheidigen.

So wie Antiochus die Parthie der Stoiker gegen den Skepticismus der Akademiker nahm, so befriedigte ihn hingegen das stoische Moralsystem nicht vollkommen, weil er das System des Plato, Aristoteles und der Stoiker, im Wesentlichen für ein und dasselbe hielt. Vielleicht hatte Philo, welcher die alte und neue Akademie in Ansehung des Skepticismus zu vereinigen suchte, seinem Schüler Veranlassung gegeben, eine Harmonie in dem Praktischen zwischen dem platonischen, aristotelischen und stoischen Systeme zu versuchen. Er behauptete, daß die Schule des Plato und des Aristoteles nur eine ausmache, welche er unter dem Namen der alten Akademie begriff, und daß auch die Stoa ein Sprößling derselben sey. Die Stoiker hätten daher auch dasselbe System der Moral, welches Plato und Aristoteles lehrten, angenommen, aber um sich den Schein von Erfindern zu geben, nur die Kunstsprache geändert [43]). Wenn die-

43) Cicero de Finib. V. c. 3. In qua (Academia vetere) ut dicere Antiochum audiebas, non ii soli numerantur, qui Academici vocantur, Speusippus, Xenocrates, Polemo, Crantor, ceterique, sed etiam Peripatetici veteres; quorum princeps Aristoteles. c. 8. restant Stoici, qui cum a Peripateticis et Academicis omnia transtulissent, nominibus aliis easdem res secuti sunt. c. 25.

dieses Vorgeben seine Richtigkeit hätte, so hätte Antiochus, um diese Schulen zu vereinigen, nichts weiter nöthig gehabt, als die neuere Terminologie der Stoiker wieder gegen die der ältern Akademie zu vertauschen. Allein schon die Bemerkung des Cicero, daß er ein vollkommener Stoiker gewesen wäre, wenn er nur in einigen wenigen Lehren anders gedacht hätte; und die Abweichungen, die er von ihm anführt, z. B. daß er die Tugend für das höchste, aber nicht für das einzige Gut hielt; daß er nicht alle Uebertretungen des Sittengesetzes für gleich hielt [44]) beweisen, daß er eine solche Behauptung nicht würde aufgestellt haben, wenn ihn nicht der gutgemeinte aber unüberlegte Eifer, Harmonie zwischen uneinigen Philosophen zu stiften, verhindert hätte, die Eigenthümlichkeit jener Systeme reiner und vollständiger aufzufassen.

Verzeihlicher war der Versuch, ein eigenes Moralsystem aufzustellen, welches mit Vermeidung aller Extreme, das Gemeingeltende und Wahre aus allen drey Systemen vereinigen sollte, von dem wir einen kurzen Abriß in dem fünften Buche von Ciceros Untersuchungen über das höchste Gut finden. Die Grundlage desselben ist wirklich stoisch; aber die Grundsätze von dem höchsten Gute sind gemäßiget, die Foderungen an den Menschen herabgestimmt, so daß Zeno mehr den Menschen, wie er seyn soll, Antiochus aber zugleich wie er seiner Natur nach ist, ins Auge faßt [45]). Mit diesen so modificirten

44) Cicero Academic. Quaestionum. II. c. 43.

45) Cicero Academicar. Quaest. II. c. 43. Zeno in una virtute positam beatam vitam putat. Quid Antiochus? etiam, inquit, beatam, sed non beatissimam. Deus ille, qui nihil censuit

ten stoischen Ideen sind einige Platonische und Aristotelische vereiniget.

Er gehet, wie die Stoiker, von dem Grundtriebe der menschlichen und thierischen Natur der Selbstliebe und dem Streben sich in dem vollkommensten Zustande zu erhalten aus. Dieser Trieb wirkt anfänglich instinctartig, so daß jedes empfindende Wesen sich zu erhalten sucht, noch ehe es deutliches Bewußtseyn hat, was es ist, was es vermag, und was seine Natur ist und erfodert. Sobald die Vernunft erwacht, dann folgt es dem Triebe mit Bewußtseyn und deutlicher Erkenntniß seiner Natur [46]). Er nahm dieses als reines Factum an, ohne sich in die Erklärungshypothese einer durch die ganze Welt verbreiteten Denkkraft zu verlieren [47]). Es ist also ein allgemeines

fuit deesse virtuti; homuncio hic, qui multa putat praeter virtutem homini partim chara esse, partim et necessaria.

46) Cicero de Finib. V. c. 89. Ergo instituto veterum, quo etiam Stoici utuntur, hinc capiemus exordium. Omne animal se ipsum diligit, et simul ac ortum est, id agit, ut se conservet, quod hic ei primus ad omnem vitam tuendam appetitus a natura datur, se ut conservet atque ita sit affectum, ut optime secundum naturam affectum esse possit. Hanc initio constitutionem confusam habet et incertam, ut tantummodo se tueatur, qualecunque sit, sed nec quid sit, nec quid possit, nec quid ipsius natura sit, intelligit.

47) Cicero de Finib. V. c. 11. Sive ut doctissimis viris visum est, maior aliqua causa atque divi-

Gesetz der thierischen und überhaupt der organischen Natur, daß Jedes nach dem naturgemäßen Zustande strebt. Da aber jedes Wesen seine eigne Natur hat, so muß der Zweck jedes Wesens, ob er gleich im Allgemeinen derselbe ist, doch nach Verschiedenheit der besondern Natur, besonders erklärt werden. Wenn also von dem Menschen die Rede ist; so heißt das oberste Gesetz seiner Handlungen, der letzte Zweck und das höchste Gut desselben: nach der vollkommenen und vollständigen Natur des Menschen leben [48]).

Der Mensch besteht aus Leib und Seele; doch ist die Seele der weit edlere Theil desselben. Der Leib ist so gebildet, daß schon aus demselben eine gewisse Würde und der Vorzug des Menschen vor andern Thieren hervorleuchtet. Die Seele besitzt das Empfindungsvermögen und das höhere Denkvermögen, dessen Leitung die

divinior hanc vim ingenuit, sive hoc ita sit fortuito. — Qua quidem de re quanquam assentior iis, qui haec omnia regi natura putant, quae si natura negligat, ipsa esse non possint: tamen concedo, ut qui de hoc dissentiunt, existiment, quod velint, ac vel hoc intelligant, si quando naturam hominis dicam, hominem dicere me; nihil enim differt; nam prius poterit a se quisque discedere, quam appetitum earum rerum, quae sibi conducant, amittere.

48) Cicero de Finib. V. c. 9. Ut necesse sit, omnium rerum, quae natura vigeant, similem esse finem, non eundem. Ex quo intelligi debet, homini id esse in bonis ultimum, secundum naturam vivere; quod ita interpretamur, vivere ex hominis natura undique perfecta et nihil requirente.

die ganze menschliche Natur unterworfen ist, aus welchem Erkenntniß, Wissenschaft und alle Vollkommenheiten und Tugenden, die die Würde des Menschen ausmachen, hervorgehen [49]). Die Vollkommenheiten der Seele und insbesondere der Vernunft, als der edelsten und obersten Seelenkraft sind von gedoppelter Art; einige sind das Werk der Natur, physische Vollkommenheiten, oder Talente, als Gelehrigkeit, gutes Gedächtniß; andere sind erworben, und haben ihren Grund in dem freyen Willensgebrauche und in der Vernunft, Vollkommenheiten des Willens, eigentliche Tugenden, z. B. praktische Einsicht, Mäßigkeit, Gerechtigkeit, Standhaftigkeit, Gerechtigkeit. Diese geben dem Menschen eigentlich Anspruch auf Lob [50]) Die Vollkommenheiten des Geistes sind den Vollkommenheiten des Körpers vorzuziehen, und unter den Vollkommenheiten des Geistes behaupten wieder die eigentlichen Tugenden den Vorzug, weil sie aus der Vernunft, dem Göttlichsten an dem Menschen, hervorgehen [51]). Alle Tugenden stimmen zusammen, und

49) Cicero de Finib. V. c. 12.

50) Cicero de Finib. V. c. 12, 13. Animi autem et eius animi partis, quae princeps est, quaeque mens nominatur, plures sunt virtutes, sed duo prima genera; unum earum, quae ingenerantur suapte natura, appellanturque non voluntariae; alterum earum, quae in voluntate positae magis proprio nomine appellari solent, quarum est excellens in animorum laude praestantia.

51) Cicero de Finib. V. c. 13. Ita fiet, ut animi virtus corporis virtuti anteponatur, animi-

und sind so genau mit einander verbunden, daß jede die andere voraussetzt, keine ohne die andere seyn kann; sie machen zusammen ein harmonisches Ganzes aus. Sittlichkeit ist die Tugend und die aus der Tugend entspringende Handlung und ein der Tugend angemessenes zusammenstimmendes Leben ist für ein sittlich gutes und der Natur angemessenes Leben zu halten [52].

Die Anlage zu diesen Tugenden rührt von der Natur her. Das Gemüth hat die Empfänglichkeit zu denselben erhalten, die Grundkeime und gewisse Ideen von dem, was dem Menschen das Wichtigste ist, sind in die Natur vor allem Unterricht eingeprägt; aber die Vollendung und Ausbildung überließ die Natur uns selbst, sie ist das Werk unserer Kunst, und es ist unsere Pflicht, das, was die Natur angefangen hat, weiter fortzuführen, auf dem Wege, den sie vorgezeichnet hat, fortzuschreiten, bis das, was wir wollen, zur Wirklichkeit gekommen ist. Das, was wir durch unsere Vernunft zu dem, was die Natur gegeben hat, hinzufügen, ist von weit größerem Werthe, als

mique virtutes non voluntarias vincant virtutes voluntariae, quae quidem proprie virtutes appellantur, multumque excellunt, propterea quod ex ratione gignuntur, qua nihil est in homine divinius.

52) Cicero de Finib. V. c. 23. Qualis est igitur omnis haec conspiratio consensusque virtutum, tale est illud ipsum honestum, quandoquidem honestum aut ipsa virtus est, aut res gesta virtute; quibus in rebus vita consentiens virtutibusque respondens, recta et honesta et constans et naturae congruens existimari potest.

als alle Vorzüge des Körpers und der Sinne, und wegen der Würde der Vernunft, muß alle Achtung, Bewunderung, und alles Streben auf die Tugend und das ihr gemäße Handeln, oder mit andern Worten, auf Sittlichkeit gerichtet seyn [53]) So ist in den ersten Jahren der Jugend eine gewisse Charakterlosigkeit und Schwäche der Vernunft sichtbar, daß man das Beste weder einsehen noch dasselbe in den Handlungen zum Muster nehmen kann; erst später zeigen sich die lichten Punkte der Tugend und der Glückseligkeit, welche die höchsten Bestrebungen des Menschen ausmachen, und noch später ge-

53) Cicero de Finibus V. c. 21. Animum autem reliquis rebus ita perfecit ut corpus, sensibus enim ornavit, ad res percipiendas idoneis, ut nihil aut non multum adiumento ullo ad suam conformationem indigeret; quod autem in homine praestantissimum atque optimum est, id deseruit. Etsi dedit talem mentem, quae omnem virtutem iam accipere posset, ingenuitque sine doctrina notitias parvas rerum maximarum, et quasi instituit docere et induxit in ea, quae inerant tanquam elementa virtutis; sed virtutem ipsam inchoavit, nihil amplius. Itaque nostrum est (quod nostrum dico, artis est) ad ea principia, quae accepimus, consequentia exquirere, quoad sit id, quod volumus effectum; quod quidem pluris sit haud paulo, magisque ipsum propter se expetendum, quam aut sensus aut corporis ea, quae diximus, quibus tantum praestat mentis excellens perfectio, ut vix cogitari possit, quid intersit; itaque omnis honos, omnis admiratio, omne studium ad virtutem et ad eas actiones, quae virtuti sunt consentaneae, refertur. c. 15.

gelangt man zur völligen Erkenntniß ihrer Natur [54]).

Der Grund, warum der Mensch die Tugend über alles andere schätzen, und sie zu erwerben streben muß, ist in der Selbstliebe, dem Grundtriebe des Menschen, zu suchen, denn vermöge desselben kann der Mensch nicht gleichgültig gegen sich und seinen Zustand seyn, er wünscht sich so vollkommen als möglich zu machen, und darum, weil er sich selbst liebt, achtet er auch dasjenige, was ihm die höchste Vollkommenheit giebt, das ist aber die Tugend. Aber auch ohne diese Rücksicht ist Sittlichkeit und Tugend an sich begehrungswerth [55]).

Alles was der Natur angemessen ist, also alles, was der Mensch vermöge der Selbstliebe begehret, ist gut, und böse, was der Natur zuwider ist. Allein nicht alles, was gut ist, ist es deshalb in gleichem Grade. Die

54) Cicero de Finib. V. c. 21. In primo enim ortu inest temeritas et mollities quaedam, ut nec res videre optimas nec agere possint; virtutis enim beataeque vitae, quae duo maxima expetenda sunt, serius lumen apparet, multo etiam serius, ut plane, qualia sint, intelligatur.

55) Cicero de Finib. V. c. 22. Honesta, quae dico, praeterquam, quod nosmet ipsos diligamus, praeterea suapte natura per se esse expetenda, c. 11. atque etiam illud, si quis dicere velit, perabsurdum sit: ita diligi a sese quemquam ut ea vis diligendi ad aliam rem quampiam referatur, non ad eum ipsum, qui sese diligat. Hoc cum in amicitiis, cum in officiis, cum in virtutibus dicitur, intelligi tamen, quid dicatur, potest.

Die Vollkommenheiten der Seele haben einen höhern Werth, als die Vollkommenheiten des Leibes, und unter jenen hat wieder die Tugend den höchsten Werth, so daß, wenn diese in eine Wagschaale, und in die andere alle übrigen Güter gelegt würden, die Tugend doch die letzten zusammen überwiegen würde. Wollte man, wie die Stoiker, nur die Tugend für ein Gut halten, so würde man den Principien, welche auch diese zum Grunde legen, nicht gemäß verfahren. Doch entfernen sich diese nur durch andere Ausdrücke; denn ist das Annehmliche etwas anders, als was man sich wünscht und begehrt, also ein Gut, und das Verwerfliche, ist es nicht eben so viel als etwas Böses, das man von sich zu entfernen sucht? Die Würde der Tugend leidet hierunter nicht das mindeste, wenn man nur nicht vergißt, welchen Werth man andern Dingen beilegt. Es ist daher auch eine unumstößliche Wahrheit, daß die Tugend hinreichend ist zum glückseligen Leben; aber darum ist es doch nicht minder wahr, daß die Tugend nur in Verbindung mit andern, obgleich geringern Gütern, die Glückseligkeit vollständig macht, und daß der Tugendhafte in Krankheiten, in Mühseligkeiten und Noth nicht so glückselig ist, als ohne diese Uebel. Das glücklichste Leben besteht also in Vereinigung der Tugend mit dem Besitz anderer Güter, ohne diese gewährt die Tugend nur ein glückseliges Leben, welches noch Wünsche zuläßt. Es erhellet daher auch, daß die Glückseligkeit mindere und höhere Grade zuläßt [56].

Die

56) Cicero de Finib. V. c. 24. Age nunc extrue animo altitudinem excellentiamque virtutum, iam non dubitabis, quin harum compotes homines, magno animo erectoque viventes, semper sint beati; qui omnes motus fortunae mutatio-

Dieser gemäßigte Stoicismus, wie man dieses System nennen könnte, welcher die Würde des Menschen als moralisches Wesen mit den Foderungen seiner sinnlichen Natur zu vereinigen sucht, und so viel Wahres enthält, hätte, wenn Antiochus die Idee von moralischen Anlagen weiter verfolgt hätte, was die Principien und die wissenschaftliche Begründung der Moral betrifft, leicht mehr Haltbarkeit und Festigkeit erlangen können, wenn er nicht dieselbe in eine Klasse mit andern Anlagen gesetzt, und das Eigenthümliche der moralischen und physischen Natur weniger mit einander vermengt hätte. Aus diesem

tionesque rerum et temporum leves et imbecilles fore intelligant, si in virtutis certamen venerint. Illa enim, quae sunt a nobis bona corporis numerata, complent ea quidem beatissimam vitam, sed ita, ut sine illis possit beata vita existere; ita enim parvae et exiguae sunt istae accessiones bonorum, ut quemadmodum stellae in radio solis, sic istae in virtutum splendore ne cernantur quidem. Atque haec, ut vere dicitur, parva esse ad beate vivendum momenta ista corporis commodorum, sic nimis violentum est, nulla esse dicere; qui enim sic disputant, obliti mihi videntur, quae ipsi egerint principia naturae. Tribuendum igitur est his aliquid, dummodo, quantum tribuendum sit, intelligas. Est tamen philosophi non tam gloriosa quam vera quaerentis, nec pro nihilo putare ea, quae secundum naturam, illi ipsi gloriosi esse fatebantur, et videre tantam vim virtutis tantamque, ut ita dicam, autoritatem honestatis, ut reliqua non illa quidem nulla, sed ita parva sint, ut nulla videantur. c. 26, 27. Academicarum Quaest. II. c. 43.

sem Grunde kann schon die Selbstliebe nicht das Princip seyn, um aus demselben das Sittliche auf eine consequente und gründliche Weise abzuleiten. Zu welche Verlegenheit würde Antiochus gekommen seyn, wenn er sich hätte rechtfertigen müssen, wie sich aus der Selbstliebe herleiten lasse, daß man überhaupt etwas thun solle, oder Recht thun solle, ohne Vortheil zu erwarten, ja selbst mit Aufopferung von Vortheilen, also ohne Rücksicht auf den subjectiven Zustand, was er mit Recht zum Wesen der Sittlichkeit rechnet [57]), oder wenn er hätte beweisen sollen, daß eine Handlung auch dann noch sittlich seyn könne, wenn die Selbstliebe ihre Quelle ist. Ueberhaupt hatten die Stoiker schon etwas weiter gesehen, da sie zwar auch von der Selbstliebe ausgiengen, aber doch darum diese nicht zur Quelle des sittlichen Handelns machten, weswegen sie auch consequent verfuhren, wenn sie die Sittlichkeit von dem andern, was man begehret, nicht dem Grade, sondern der Qualität nach unterschieden, wiewohl sie in der Verbindung der Begriffe Gut und Glückseligkeit mit der Sittlichkeit unvermerkt wieder eine Vermischung des Empirischen und Reinvernünftigen vornahmen. Denselben Fehler begieng auch Antiochus, und er konnte das System, weil er den Grund des Fehlers verkannte, in diesem Punkte nicht verbessern.

Die

57) Cicero de Finib. V. c. 22. Nemo est igitur, qui non hanc affectionem animi probet atque laudet, qua non modo utilitas nulla quaeritur, sed contra utilitatem etiam conservatur fides.

Die Periode, deren Geschichte wir so eben vollendet haben, bietet uns nicht die Mannichfaltigkeit von Ansichten über die Probleme der Philosophie, und von Versuchen, sie aufzulösen, dar, als die vorhergehende aufzuweisen hatte; dagegen kam aber eine andere, wichtige Frage, welche den Grund der Wahrheit und Gewißheit menschlicher Erkenntnisse, obgleich nur noch einseitig betraf, desto eifriger zur Sprache.

Zeno hatte sein praktisches System an mehrere speculative Ideen angehängt, zum Theil sogar auf dieselben gegründet, daß nach dem gewöhnlichen Hange der menschlichen Natur sehr zu befürchten stand, leere Speculationen und vergebliche Flüge in das Uebersinnliche möchten die besten Köpfe einnehmen und von fruchtbarern Betrachtungen abziehen, und selbst die bessern Ueberzeugungen durch Schwärmerey und Mysticismus verunstalten. Zum Glücke führte der Dogmatismus den Skepticismus als Heilmittel herbei, wodurch der erstere in Schranken gehalten, und auf der andern Seite der praktische Sinn, welchem selbst das stoische System nicht wenig Nahrung gab, und die dem menschlichen Geiste zum Forschen und Handeln erforderliche Stimmung befestiget wurde.

Nachdem Zeno behauptet hatte, daß alle Erkenntnisse aus den Sinnen entspringen, und die Vernunft daraus ihre erhabensten und abgezogensten Sätze herauszieht, so mußte ihm zur Begründung seines Systems alles daran gelegen seyn, theils die objective Realität der durch die Sinne gewonnenen Vorstellungen darzuthun, theils ein Kriterium aufzustellen, um diese realen Vorstellungen von andern, die es nicht sind, zu unterscheiden. Dieses Kriterium, welches die objective Realität mehr postulirte als deducirte, wurde der Zankapfel zwischen den Stoikern und Akademikern. Die

letzten

letzten zeigten die Unzulänglichkeit des stoischen Princips der Erkenntniß, nach welchen nie ausgemacht werden konnte, ob unsern Vorstellungen etwas Objectives entspreche oder nicht; überhaupt suchten sie zu beweisen, daß, da sich die Vorstellungen, welche durch äußere Objecte veranlaßt, von denen, welche ohne diese Veranlassung in dem Gemüthe selbst erzeugt worden, sich in nichts unterscheiden, es keine Gewißheit gebe, daß wir etwas von den äußern Objecten erkennen, dahingegen die Vorstellungen unbezweifelt uns Veränderungen des Gemüths wahrnehmen lassen.

Ungeachtet in dem über diesen Punkt geführten Streit weder der Dogmatismus, noch der Skepticismus einen vollkommenen Sieg davon trug, so waren doch die Folgen für den Zustand der Philosophie nicht unbedeutend, theils durch die neue Ansicht, welche, obgleich noch nicht in ihrer ganzen Vollständigkeit und Bestimmtheit, von der menschlichen Erkenntniß hervorgieng, theils durch die schärfere Untersuchung des Vorstellungsvermögens, theils endlich durch die festere Richtung des Forschungsgeistes und der Aufmerksamkeit auf die praktischen Wissenschaften.

Die Subjectivität der Vorstellungen ist die eine neue Ansicht, welche die Akademiker zuerst besser, als bisher geschehen war, ins Licht setzten. Diese Vorstellungsart, welche alles Wissen der Objecte verdächtig machte, alles Vorstellen, Denken und Erkennen nur in Beziehung auf das vorstellende Subject setzte, enthielt die Auffoderung zu mannichfaltigen neuen Untersuchungen des Erkenntnißvermögens. Zwar blieb sie von dieser Seite bis jetzt noch im Ganzen unfruchtbar, bis der menschliche Geist neue Kräfte gesammelt haben würde, und nur hier und da gieng ein Gedanke hervor, welcher die Größe und Wichtigkeit des noch nicht entwickelten Keims von Forschungen für die Umwandlung der ganzen

Philosophie ahnden ließ; z. B. die Entdeckung, daß die Logik die Wissenschaft des Denkens, kein Organon des Verstandes zur Erweiterung der Erkenntniß sey. Indessen machte doch die skeptische Ansicht von der menschlichen Erkenntniß, welche in diesem Umfang und in solcher Kraft noch nie war geltend gemacht worden, schon an sich zu viel Aufsehen, als daß sie nicht alle Denker hätte auffodern sollen, alle ihre Kräfte aufzubieten, um die Ansprüche des menschlichen Geistes auf Erkenntniß der Objecte zu retten. Die Aufmerksamkeit aller dogmatisirenden Philosophen wurde auf diesen Punkt gelenkt, und sie ließen unterdessen ihre Speculationen in dem bestrittenen Felde ruhen. Wenn es auch ein Philosoph, wie Chrysipp, wagte, ein metaphysisches System auszuspinnen, so fand es doch bei der fixirten Aufmerksamkeit auf die Frage über den Grund und die Gewißheit der Erkenntniß, weniger Eingang, und reizte weniger zu ähnlichen Versuchen. Bei dieser fortdauernden Spannung zwischen den dogmatisirenden und skeptisirenden Denkern entgieng der Speculation über die übersinnlichen Dinge ein großer Theil des Interesse, mehrere metaphysische Sätze und Hypothesen verloren ihren Credit.

Indessen konnte doch der Forschungsgeist nicht ganz erstickt werden. Denn der Skepticismus hatte seine Angriffe hauptsächlich nur gegen den stoischen Dogmatismus, und die Gründe desselben gerichtet, und er gab sich selbst nicht das Ansehen, als wolle er die Subjectivität der Erkenntniß aus unumstößlichen Gründen darthun, oder die Objectivität derselben durchaus bestreiten; sein Resultat war, weder das eine noch das andere könne mit Bestimmtheit entschieden werden — ein Resultat, welches noch genug Auswege dem speculativen Forschungsgeiste übrig ließ. Auch hatte der Skepticismus nur selten die praktischen Wahrheiten an=

anzugreifen, nie Pflicht und Tugend für Chimären zu erklären gewagt. Carneades Einwürfe zeigten nur die Schwierigkeiten, welche aus der Collision des Pflichtgebots mit dem Naturtriebe entspringen, reizten also mehr zur Forschung, als daß sie dieselbe gehemmt hätten. Selbst die Akademiker respektirten durch ihren Lebenswandel das Sittengesetz, und mehrere trugen die Moral vor. So wirkte also selbst die Skepsis der Akademiker mit zu der Ueberzeugung, daß die praktischen Wahrheiten das einzige Gewisse enthalten, worauf der Mensch Anspruch machen kann. Daher entlehnte auch Antiochus die Hauptgründe zur Bestreitung des Skepticismus daher, daß er zu zeigen suchte, das sittliche Handeln setze gewisse Ueberzeugungen und Grundsätze voraus, welche sich weder mit dem Skepticismus noch mit dem Probabilismus vertragen.

Alles dieses vereinigte sich, das höchste Interesse auf die Moral zu lenken, welche die meisten Stoiker außerdem schon, als den Haupttheil der Philosophie mit vorzüglichem Fleiße bearbeitet hatten. Die Begründung des Satzes, daß die Tugend das höchste Gut sey, blieb auch in dieser Periode diejenige Untersuchung, welche die denkenden Köpfe vorzüglich beschäftigte. Die Hauptidee, aus welcher die Stoiker dieses zu erweisen suchten, war: die Tugend ist die einzige Handlungsweise, welche mit dem Weltbesten und dem Plane der Gottheit übereinstimmt; und die Natur hat es selbst in der Einrichtung des Menschen darauf angelegt, daß er die Tugend für das einzige und höchste Gut achten muß. Wenn gleich auf diesem Wege nicht ganz die reine Wahrheit zu finden war, so wurden doch manche Beobachtungen über die Aeußerungen der praktischen Vernunft gesammelt, durch deren weitere Verfolgung der

Grund der moralischen Verpflichtung entdeckt werden konnte, wodurch die Frage: warum man moralisch handeln solle, sich selbst beantwortete, ohne durch die Verbindung der Begriffe Gut und Glückseligkeit mit Tugend den reinen Charakter der Pflicht zu verdunkeln. Denn auf das Absolute, welches in jedem Pflichtgebot enthalten ist, auf das unbedingte Sollen, welches sich in demselben ausspricht, und allein und vorzüglich die Untersuchung leiten sollte, hatte man noch immer nicht die Aufmerksamkeit so gerichtet, als es der Gegenstand und der Wunsch, die Moral wissenschaftlich zu begründen, erfoderte.

Eine zweite Rücksicht war die Anwendung der Grundsätze der Moral auf das gemeine Leben, die Erörterung der Pflichten in den verschiedenen Lagen und Verhältnissen, Regeln für die mannichfaltigen Collisionsfälle. Die Stoiker lieferten treffliche Beyträge zu der angewandten Moral, ungeachtet nach der gewählten Ordnung, alles den vier Cardinaltugenden unterzuordnen, Vollständigkeit nicht zu erlangen war.

Nächst der Moral hatte die Metaphysik vorzüglich durch Chrysipps Scharfsinn manchen Zuwachs an Inhalt gewonnen. Hauptsächlich hatte er das Daseyn Gottes, die Nothwendigkeit des Bösen, und den Zusammenhang desselben mit dem Weltbesten, und die Verträglichkeit der menschlichen Freiheit mit der Abhängigkeit der Welt von Gottes Allwirksamkeit zu erweisen gesucht; aber alle diese vermeintlichen Entdeckungen des forschenden Geistes, der ohne leitende Principien eine unzugängliche Region zu ermessen strebte, ehe er sich bei sich selbst orientirt hatte, konnten schon damals kaum vor den Angriffen des Skepticismus sich behaupten, und wären als Schatten

ten verschwunden, wenn nicht eine von allen Gründen der Speculation unabhängige Ueberzeugung in dem menschlichen Geiste jedem Räsonnement widerstände.

Am wenigsten gewann die Logik in dieser Periode. Das System von Logik, welches Chrysipp aufstellte, und hauptsächlich auf eine Theorie der zusammengesetzten Schlüsse berechnet war, konnte sich mit dem Aristotelischen, welches zu dieser Zeit wenig bekannt war, an Gründlichkeit und analytischem Tiefsinn nicht messen, und die Lücke, welche Aristoteles gelassen hatte, wurde dadurch nicht ausgefüllt. Die Bemerkung eines Akademikers, daß die Logik nur die Regeln der subjectiven Wahrheit entwickele, hätte fruchtbar werden können, wenn sie vor der gewöhnlichen Meinung, daß die Logik reale Wahrheit ausmitteln müsse, mehr Eingang hätte finden können.

Mehrere Untersuchungen über das Vorstellen, über das Begehren, über die Triebe und Gemüthsbewegungen der Seele, welche der Streit zwischen den Stoikern und Akademikern, und die Bearbeitung der Moral veranlaßte, vermehrten die Materialien der empirischen Psychologie, ungeachtet noch kein Denker darauf verfallen war, diese Betrachtungen über die Seele zu einem wissenschaftlichen Ganzen zu vereinigen.

Aus dieser kurzen Uebersicht erhellet, daß der menschliche Geist in diesem Zeitraume sehr thätig war; aber die Gleichgültigkeit, welche der Skepticismus bei einem großen Theile der Denker fand, und die schon hier und da sich zeigende Bemühung, verschiedene philosophische Systeme theils zu vergleichen, um aus allen das Wahre auszulesen, theils sie friedlich mit einander zu vereinigen, verrathen schon einen gewissen Grad von Erschöpfung, welcher sich in der Folge noch mehr offenbaret.

Erster Anhang.

Chronologische Tafel

über den dritten Zeitraum

der Geschichte der Philosophie.

Digitized by Google

Erster Anhang.

Chronologische Tafel

über den dritten Zeitraum
der Geschichte der Philosophie.

Olympiade.	Jahr vor Christi Geburt.	Jahr Roms.	Geschichte der Philosophie.
116, 1	318	436	Arcesilaus geboren Aristo Chius.
125, 1	280	474	Chrysipp geboren.
134, 4	244	510	Arcesilaus stirbt. Lacydes folgt in der Akademie.
141, 2	218	536	Lacydes legt seine Lehrstelle nieder.
— 3	217	537	Carneades wird geboren.
143	212	542	Chrysipp stirbt.

Olymp.

Olympiade.	Jahr vor Christi Geburt.	Jahr Roms.	Geschichte der Philosophie.
			Zeno aus Tarsus oder Sidon, Stoiker.
			Diogenes von Babylon.
156, 2, oder 3		598 oder 599	Gesandtschaft d. Athenienser nach Rom.
			Antipater aus Tarsus.
162, 4		625	Carneades stirbt.
		633	Panätius begleitet den Scipio Africanus nach Alexandrien.
	103	647	Cicero geboren.
170			Klitomachus stirbt
		666	Philo flüchtet nach Rom.
			Posidonius.
175			Antiochus.
		686	Antiochus stirbt.

Zwei-

Zweiter Anhang.

Literatur

der

Geschichte der Philosophie.

Digitized by Google

Zweiter Anhang.

Literatur der Geschichte der Philosophie.

a) Zeno und die Stoiker.

Hemingii Forelli Zeno philosophus leviter adumbratus, Exercitatio academica. Upsala 1700. 8.

Joh. Fried. Richter Dissertat. de Chrysippo, Stoico fastuoso. Leipzig 1738. 4.

Joh. Conr. Hagedorn Ethica Chrysippi. Nürnberg 1715. 8.

Georg Albr. Hagedorn Moralia Chrysippea e rerum naturis petita. Altdorf 1685. 4.

Me-

Memoires sur la vie et sur les ouvrages de Panaetius, par Mr. l'Abbé Sevin, in Memoires de l'Academie des Inscript. T. X. Deutsch in Hißmanns Magazin für die Philosophie. B. 4. S. 263.

Carol. Günther Ludovici Programma. Panaetii iunioris Stoici philosophici vitam et merita in Romanorum cum philosophiam tum iurisprudentiam illustrans. Leipzig 1733. 4.

Just. Lipsii Manuductionis ad stoicam philosophiam libri tres. Antwerpen 1604. 4.

Francisci de Quevedo doctrina stoica, (angehängt seiner spanischen metrischen Uebersetzung des Epiktet) Oper. T. III. Brüssel 1671. 4.

Thomas Gutacker Dissert. in qua de disciplina Stoica cum sectis aliis collata disseritur vor seiner Ausgabe des Antonius. Canterbury 1652. 4.

Joh. Franc. Buddei Introductio in philosophiam Stoicam, vor der Wolleschen Ausgabe des Antonin. Leipzig 1729. 8.

D. Tiedemanns System der stoischen Philosophie. Leipzig 1776. 8.

Jo.

Jo. Jac. Hartmann Disput. Praes. Georg. Paulo Roetenbeccio de intemperantia philosophiae Stoicae. Altdorf 1691. 4.

Sev. Wintheri Stoa Epicurea, seu de sectae Stoicae Epicureismo, Disputationes. Hauniae 1695. 1696.

Paul Jaenichen Praes. Joh. Georg Neumann Disputat. de Christianismo stoico. Wittenberg 1706.

Carl Philipp Conz Abhandlungen für die Geschichte und das Eigenthümliche der stoischen Philosophie, nebst einem Versuche über christl. kantische und stoische Moral. 1794. 8.

Adam Bursii Logica Ciceronis Stoica. Zamosc 1604. 4.

Jo. Andr. Schmidii Dissert. de Chrysippea brutorum Logica. Jenae 1689.

Joh. Alb. Fabricii Disputat. de cavillationibus Stoicorum. Leipzig 1692. 4.

Justi Lipsii Physiologiae Stoicorum libr. III. Antwerpen 1604. 4.

Joh. Mich. Kern Disputatio: Stoicorum dogmata de Deo. Göttingen 1764. 4.

Mich. Henr. Reinhard Progr. de Stoicorum verbo deo. Torgau 1737. 4.

Mich. Henr. Reinhard Commentatio de mundo optimo praesertim ex Stoicorum sententia. Torgau 1738. 4.

S. E. Schulze Commentatio de cohaerentia mundi partium earumque cum deo coniunctione summa secundum Stoicorum disciplinam. Wittenberg 1785. 4.

Joh. Crist. Burgmann Dissert. de Stoa a Spinozismo et atheismo exculpanda. Wittenberg 1721. 4.

Mich. Sonntag Dissert. de palingenesia Stoicorum. Jenae 1700. 4.

Jac. Thomasii Exercitatio de Stoica mundi exustione, cui accesserunt argumenti varii sed in primis ad historiam stoicae philosophiae facientes Dissertationes. Leipzig 1672. 4.

Chr.

Chr. Meiners Stoicorum ſententiae de animorum poſt mortem ſtatu et fatis, philoſophiſche Schriften, 2 B.

Casp. Scioppii Elementa ſtoicae philoſophiae moralis Mainz 1606. 8.

du Vair la philoſophie morale des Stoiciens.

Moral Philoſophy of the Stoiks out of French by T. J. London 1598. 8.

Ern. Godofr. Lilie Commentationes de Stoicorum philoſophia morali. Commentatio I. Altona 1800. 8.

J. A. L. Wegſcheider Ethices Stoicorum recentiorum fundamenta ex ipſorum ſcriptis eruta, atque cum principiis ethices, quae critica rationis practicae ſecundum Kantium exhibet, comparata. Hamburg 1797. 8.

Ant. Greſs Comment. de ſtoicorum ſupremo ethices principio commentatio. Würzburg 1797. 4.

Joh. Foſter Diſſert Enarratio et comparatio doctrinarum moralium Epicuri et Stoicorum. London 1758.

Magn. Dan. Omeiſii Diſſert. qua Stoicorum philoſophiam moralem ſobriam eorumque placita cum Chriſtianismo convenientia oſtendit. Altdorf 1699. 4.

Joh. Reebs Verhältniß der ſtoiſchen Moral zur Religion. Mainz 1791. 8.

Joh. Franc. Buddei Exercitat. IV. de erroribus Stoicorum in philosophia morali. Hallae 1695. 1696.

Joh. Jac. Dornfeld Differt. de fine hominis stoico. Leipzig 1720. 4.

Joh. Colmar. Praef. Georg Paul Roetenbeccio Differt. de Stoicorum et Aristotelicorum circa gradum necessitatis bonorum externorum ad summam beatitatem disceptatione. Nürnberg 1709. 4.

Le sage stoique, par Anton le Grand. Haag 1662. 12.

Erh. Reusch Praef. Dan. Omeisio Differt. vir prudens Aristotelicus cum sapiente Stoico collatus. Altdorf 1704. 4.

Jo. Barthold Niemeier Differt. de Stoicorum απαθεια exhibens eorum de affectibus doctrinam, rationesque, quibus moti sapientem suum απαθη esse voluerunt. Helmstedt 1679. 4.

Jo. Beenii Disputationes tres, απαθεια sapientis Stoici. Kopenhagen 1695.

Jo. Henr. Fischer Diff. de stoicis απαθειας falso suspectis. Leipzig 1716. 4.

Mich.

Mich. Frid. Quadius Disput. hiſtorico-philoſophica, tritum illud Stoicorum παϱαδοξον πεϱι της απαθειας expendens. Sedini 1720. 4.

Chr. Meiners Abhandlung über die Apathie der Stoiker, philoſoph. Schriften. 2 B.

Chriſt. Aug. Heumann Diſſert. de αυτοχειϱια Philoſophorum maxime ſtoicorum. Jena 1703. 4.

Ioh. Chriſto. Sturmii Disputat. de miſericordia a contemtu Stoicorum vindicata. Altdorf 1702. 4.

Ioh. Casp. Kuhn, Reſ. Ioh. Boecklero Diſſert. de ſocietate, ſecundum Stoicorum disciplinam expreſſa. Straſsburg 1700. 4.

b) Literatur der Philoſophie des Ariſto Chius.

Gottfried Büchner Diſſertatio hiſtorico-philoſophica de Ariſtone Chio, vita et doctrina noto. Ienae 1725.

Io. Georg. Lotter Stricturae in Buchneri Diſſertationem. Lipſiae 1725. 4.

Ioan. Benedicti Carpzov Paradoxon Stoicum Ariſtonis Chii ὁμοιον ειναι τῳ αγα-

θῳ ὑποκειτῃ του σοφου, novis obſervationibus illuſtratum. Lipſiae 1742. 8.

c) Literatur der Philoſophie der Akademiker.

Foucher Hiſtoire des Academiciens. Paris 1690. 12.

Ejusdem de philoſophia academica. Paris 1692. 12.

Heinius Abhandlung von dem Weltweiſen Clitomachus in den Memoires de l'academie royale des Sciences de Berlin 1748. und deutſch in von Windheims philoſophiſcher Bibliothek, 6 Band, 2 St., S. 1.

Ioh. Iac. Hoefler Disput. de Conciliatorum et Electicorum diverſa philoſophandi ratione Altdorf 1742.

Jena, gedrukt bey Carl Schlotter.

Digitized by Google

Geschichte

der

Philosophie

von

D. Wilhelm Gottlieb Tennemann

ordentlichem öffentlichen Professor der Philosophie auf der Universität zu Marburg, der Akademie nützlicher Wissenschaften zu Erfurt Mitgliede und der lateinischen und mineralogischen Gesellschaft zu Jena Ehrenmitgliede.

Fünfter Band.

Leipzig, 1805.
bei Johann Ambrosius Barth.

Digitized by Google

Dem

Durchlauchtigsten Kurfürsten und Herrn

Herrn

Wilhelm dem Ersten

des heiligen Römischen Reichs Kurfürsten, Landgrafen zu Hessen, Fürsten zu Hersfeld, Hanau und Fritzlar, Grafen zu Katzenelnbogen, Dietz, Ziegenhain, Nidda und Schaumburg ꝛc.

Meinem

gnädigsten Kurfürsten und Herrn

Durchlauchtigster Kurfürst

Gnädigster Kurfürst und Herr!

Wenn ich Ew. Kurfürstlichen Durchlaucht die Fortsetzung eines literarischen Werks vor Augen zu legen wage, so geschieht es blos in der Absicht, nicht durch Worte allein, sondern auch durch die That zu beweisen, daß ich von innigstem Dankgefühl für Höchstdero mir erwiesene hohe Gnade und Huld durchdrungen, die Muße, welche die Erfüllung der Lehrerpflichten verstattet, auf nützliche literarische Zwecke verwende; daß ich die doppelte Bestimmung eines akademischen Lehrers, durch Cultur und Vortrag der Wissenschaften zu nützen, zum unverrückten Zweck meines Strebens und Wirkens mache, und dadurch auf das große und erhabene Ziel Ew. Kurfürstlichen Durchlaucht preiswürdigen Regierung: Veredlung und Beglückung der Menschheit durch Weisheit und Wissenschaft, in einer niedern Sphäre nach dem Maß meiner Kräfte hinzuarbeiten strebe. Ew. Kurfürstliche Durch-

laucht erhabene Denkungsart ist es allein, worauf sich die Zuversicht gründet, daß Höchstdieselben auch diese noch sehr unvollkommene Arbeit in Rücksicht auf die Quelle, woraus sie entsprungen ist, mit Gnade und nachsichtsvoller Huld aufnehmen werden. In tiefster Ehrfurcht und Devotion verharre ich

Durchlauchtigster Kurfürst

Gnädigster Kurfürst und Herr

Ew. Kurfürstlichen Durchlaucht

Marburg
im Junius 1805.

unterthänigster
Wilhelm Gottlieb Tennemann.

Vorrede.

Der Zeitraum von Christi Geburt bis gegen das vierte Jahrhundert bietet für die Geschichte der Philosophie bei weitem nicht die Mannigfaltigkeit von interessanten Begebenheiten dar, als ein gleicher Zeitraum vor dem Anfang unserer Zeitrechnung. Man kann zwar nicht behaupten, daß die Philosophie weniger Köpfe beschäftiget habe, als vorher; die Reihe der philosophischen Schriftsteller ist sehr ansehnlich, wenn wir, wie billig, auch diejenigen mit einrechnen, deren Werke verloren gegangen sind; jede Schule hatte unter den Griechen und Römern eine bedeutende Anzahl von Anhängern, Lehrern, Vertheidigern, deren Namen wir nicht einmal alle kennen. Einige Kenntniß der Philosophie gehörte in dem großen römischen Reiche, wie ehemals in Athen, wenigstens zu gewissen Zeiten, zum guten Tone und zu den Erfordernissen eines gebildeten Menschen. Gleichwohl ist bei aller dieser Ausbreitung der Gewinn an philosophischem Wissen sehr gering. Nur wenige Männer treten als Sterne von geringerm Range auf diesem Schauplatz hervor, um einige Regionen aus dem Dunkel hervorzuheben; wiewohl auch das Licht, das sie verbreiten, größtentheils nur fremde Lichtstrahlen sind, welche auf mancherlei Weise gebrochen

und

und verändert in ihnen nur einen Vereiniguigspunkt fanden; Männer, welche noch dazu oft sehr einseitig mit ihrem Lichte auf die Mitwelt wirkten, bald erleuchteten ohne zu erwärmen, bald nur erwärmten ohne zu erleuchten.

Es sind in diesem Zeitraume nur zwei Hauptparteien, welche den Geschichtsforscher fixiren können, nämlich die vollendetere Gestalt des Skepticismus, und das schwärmerische System der Neuplatoniker, weil sie das philosophische Selbstdenken, obgleich nach sehr einseitigen Richtungen, beurkunden.

Der vollendetere Skepticismus der ältern Philosophen liegt uns vollständig in den Schriften des Sextus dar; aber die Art seiner allmähligen Bildung und bestimmteren Richtung, die Geschichte seines Fortschreitens bis auf den Punkt, auf welchem wir ihn bei dem Sextus finden, diese liegt noch größtentheils in dem Dunkel, weil von Aenesidem bis auf Sextus eine Lücke ist, welche nur durch einige geschichtliche Data und Schlüsse ausgefüllt werden kann, so lange uns nicht bestimmtere Nachrichten von einem zwischen beiden in der Zeitreihe stehenden Skeptiker aus noch unbekannten Quellen dargeboten werden. Ich habe so viel, als es nach den wenigen Datis möglich war, den Fortschritt des Skepticismus von Aenesidem bis auf Sextus zu bestimmen gesucht. Es wird hier vorzüglich darauf ankommen, ob dem Aenesidem Gerechtigkeit wiederfahren sey, ob der Punkt, wo er den Skepticismus aufnahm und fortsetzte, und sein dabei beobachtetes Verfahren richtig aufgefaßt und dargestellt sey. Und hierauf möchte ich vorzüglich die Aufmerksamkeit derjenigen Gelehrten lenken, welche diesen Theil etwa in öffentlichen Blättern ihrer Beurtheilung unterwerfen.

Ich

Ich bemerke bei dieser Gelegenheit nur noch, daß ich hier ohne Nachtheil von dem Gesetz der Zeitfolge hätte abweichen und die Abschnitte, welche von Aenesidem und Sextus handeln, unmittelbar auf einander folgen lassen können; denn ungeachtet beide der Zeit nach weit aus einander stehen, so bildet doch ihr skeptisches Philosophiren eine eigne für sich bestehende Reihe von Begebenheiten, welche durch andere nicht unterbrochen wird. Skeptiker und Dogmatiker stehen für sich, es finden sich keine, oder doch sehr entfernte Berührungspunkte. Eine chronologische Abweichung der Art wäre daher nicht nur erlaubt, sondern sogar aus einem andern Grunde nothwendig gewesen. Denn offenbar würde die Uebersicht und Beurtheilung des Skepticismus gewonnen haben, wenn die Geschichte ohne Unterbrechung zeigte, was beide Denker für denselben gethan haben. Diese Bemerkung machte ich aber zu spät, um von ihr wirklichen Gebrauch machen zu können.

Was die philosophische Schwärmerei der Neuplatoniker und das aus ihr hervorgegangene System betrift, so wird sich mit ihrer Darstellung erst der folgende Band beschäftigen. Hier mußten nur die einzelnen Erscheinungen ähnlicher Denkart, welche vor ihr vorausgingen, die hauptsächlichsten Ursachen, welche auf ihre völlige Entwickelung Einfluß hatten, in der Geschichte einzelner Schulen herausgehoben werden. Nach diesen Vorbereitungen wird man die Erscheinung eines Plotin, der die Richtung einer auf den Flügeln der Phantasie sich erhebenden kühnen Speculation, wie sie sich schon vor ihm in noch unvollkommenen Versuchen verrieth, nur mit mehr Energie des Geistes und mit mehr Consequenz verfolgte, nicht unerwartet finden.

Seit

Seit der Erscheinung des ersten Bandes sind mehrere wichtige und interessante Schriften über die Geschichte der Philosophie in ihrem ganzen Umfange und über einzelne Theile herausgekommen, welche ich hier zur Vervollständigung der in der Einleitung gegebenen Literatur nachtragen will.

Zu den allgemeinen Werken können wir jetzt auch die der französischen Nation Ehre bringende Histoire comparée des Systemes de Philosophie relativement aux principes des connoissances humaines par *Degerando*. Paris 1804. 3 B. 8. zählen, welche sich vor allen Arbeiten der Franzosen durch Quellenstudium, Benutzung aller literarischen Hülfsmittel auch des Auslandes, durch historische Genauigkeit und gründliches Selbstdenken sehr vortheilhaft auszeichnet.

Ein reichhaltiges wohl durchdachtes Compendium ist Sochers Grundriß der Geschichte der philosophischen Systeme, von den Griechen bis auf Kant. München 1801. 8.

Kurzer Abriß der alten und neuen Philosophie, bis auf das 19te Jahrhundert. Bamberg 1802. 8.

Ueber einzelne Theile erschienen:

Resultate der philosophischen Forschungen über die Natur der menschlichen Erkenntniß, von Plato bis Kant. Eine gekrönte Preisschrift von Ch. A. Suabedissen. Marburg 1805. 8.

Preisschriften über die Frage: welche Fortschritte hat die Metaphysik seit Leibnitzens und Wolffs Zeiten in Deutschland gemacht? von J. C. Schwab, K. Leonh. Reinhold, und J. H. Abicht. Berlin 1796. 8.

G. S. Francke's Beantwortung der von der kl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Kopenhagen aufgeworfenen Preisfrage: Quinam sunt notabiliores gradus, per quos philosophia practica, ex quo tempore systematice pertractari coepit, in eum, quem hodie obtinet, statum pervenerit. Altona 1801. 8.

Allgemeine kritische Geschichte der ältern und neuern Ethik, von Ch. Meiners. Götting. 1800. 1801. 1 u. 2 Th. 8.

Ch. Garves Darstellung der verschiedenen Moralsysteme von Aristoteles an bis auf Kant, bei seiner Uebersetzung der Ethik des Aristoteles. Breslau 1798. und auch besonders abgedruckt.

Chr. Weise Commentatio philosophica de Scepticismi causis atque natura. Lipsiae 1801. 4.

Der folgende Band wird, wenn nicht unerwartete Hindernisse eintreten, in dem künftigen Jahre erscheinen.

Marburg, in dem Monat Junius 1805.

Der Verfasser.

Inhalt.

Viertes Hauptstück. S. 3.

Einleitung.

Erster Abschnitt. Aenesidems Skepticismus 44.

Zweiter Abschn. Philosophie unter den Römern 103.

Erstes Kapitel. Cicero 110.

Zweites Kapitel. Anhänger besonderer Schulen.

Epikuräer 134.

Stoiker 140.

Peripatetiker 182.

Pythagoräer 195.

Platoniker 223.

Dritter Abschn. Der Skepticismus in seiner vollendetern Gestalt.

Sextus Empirikus 267.

Geschichte der Philosophie.

Fünfter Theil.

Eklektischer, synkretistischer und mystischer Geist der Philosophie.

Geschichte der Philosophie.

Viertes Hauptstück.

Vierte Periode.

Eklektischer, synkretistischer und mystischer Geist der Philosophie.

Von Christi Geburt bis zu Anfange des vierten Jahrhunderts.

Einleitung.

Wir haben in den vorhergehenden Perioden gesehen, wie sich die griechische Philosophie fortbildete und ihre höchste Stufe erreichte; wie verschiedene Parteien entstanden und mit einander um die Herrschaft stritten, und wie dann endlich der Streit zwischen dem Dogmatismus und Skepticismus eine scheinbar günstige Wendung für den ersten nahm, doch mit überwiegendem Interesse für das Praktische. Indessen war dieser Kampf nicht beendiget, nur auf eine Zeitlang unterbrochen; in den bisherigen Verhandlungen der Philosophen lag noch genug Stoff für den skeptischen Scharfsinn, der bisher noch nicht bearbeitet worden. Vorzüglich bot die Verschiedenheit der Ansichten, Principe und Resultate, welche durch die Speculation in den verschiednen Systemen zum Vorschein gekommen waren, einem denkenden Kopfe lehrreiche Betrachtungen dar, welche

entgegengesetzte Ansichten und Resultate gewähren mußten, je nachdem einer schon zum Voraus von der Richtigkeit der Speculation oder von der Möglichkeit derselben überzeugt war. Die erste Ueberzeugung mußte denen Männern am ehesten zu Theil werden, welche den Versuch machten, speculative Systeme auf wirkliche Objecte der Erfahrung anzuwenden; daher waren die meisten und denkendsten Aerzte zum Skepticismus geneigt. Andere Männer, welche nicht diese Veranlassung hatten, oder entfernter von dem thätigen Leben mehr in dem Kreise der Schulphilosophie lebten, oder nichts anders wünschten, als für sich weise zu werden, und andere eine vernünftige Lebensweisheit zu lehren, begnügten sich mit den praktischen Ansichten, die sich in den mannigfaltigen Systemen fanden, ohne sich zur Prüfung der logischen und metaphysischen Wahrheit der Systeme selbst sehr aufgefodert zu fühlen, oder auf neue Entdeckungen auszugehen.

Indessen dauerten die Systeme fort, und breiteten sich weiter aus; der Hang zur Speculation schlummerte nur, durch die Tendenz des Zeitalters etwas zurückgesetzt, um bei neuer Veranlassung wieder mit neuer Kraft hervorzubrechen. Diese Veranlassung fand sich, und die Zeitumstände fügten es, daß Plato's speculatives System, welches bisher, wo nicht vergessen, doch von andern verdrängt schien, in einer ganz neuen Gestalt mit ganz andern Umgebungen hervortrat und großes Aufsehen machte, dessen Einfluß bis in späte Zeiten fortwirkte. Die Ursachen dieser merkwürdigen Erscheinung, welche um so mehr Aufmerksamkeit verdient, da zu derselben Zeit auch der Skepticismus in vollendeterer Gestalt, wenn gleich mit weit weniger Geräusch, als er zu einer andern Zeit würde gemacht haben, auftrat, liegen nicht allein in dem Zustande der wissenschaftlichen Philosophie und in der Tendenz des Zeitgeistes, sondern auch in manchen großen

Begebenheiten, welche theils in eine frühere Periode gehören, theils jetzt erst ihre Wirklichkeit erhielten. Wir konnten bis hieher, ohne den Gang der Geschichte zu unterbrechen, diesen Begebenheiten keine Betrachtung widmen, und sie um so eher mit Stillschweigen übergehen, weil sie auf Philosophie und Philosophen wenigstens noch keinen bedeutenden Einfluß geäußert hatten. Jetzt wird es Zeit seyn, in der Einleitung zur vierten Periode, in welcher ihre Wirkung schon sichtbarer zu werden anfängt, unsere Betrachtung bei ihnen etwas verweilen zu lassen.

Griechenland blieb zwar in dieser Periode immer noch die Hauptquelle und der Hauptsitz aller wissenschaftlichen Aufklärung; aber sie war doch nicht auf dieses Mutterland eingeschränkt, sondern hatte sich nach mehrern Richtungen verbreitet. Die Hauptursachen waren die politischen Veränderungen; welche Alexanders Eroberungen, die Politik und der Eroberungsgeist der Römer nach und nach herbeigeführt hatten.

Alexanders kühner Zug hatte das persische Reich zernichtet und zertrümmert, der griechischen Nation in den Morgenländern ein großes Uebergewicht gegeben, ihrem Handel neue Länder, Zweige und Quellen geöffnet, neuen Verkehr mit fremden Nationen in Gang gebracht. Diese politische Umgestaltung der Welt konnte nicht ohne Einfluß auf das Gebiet der Wissenschaften seyn. So wie durch die Plünderung der asiatischen Schätze, durch vermehrte Industrie, und den erweiterten Handel sich der Wohlstand Griechenlands zum wenigsten in einzelnen Theilen erhöhet hatte, und dadurch der Wißbegierde und dem Streben nach Geistesbildung mehrere Hülfsmittel und größere Ausbreitung darbot; so war auch die Summe der Kenntnisse und das Gebiet des Wissenswürdigen durch die Bekanntschaft mit neuen Ländern, ihren Merkwürdigkeiten und Producten, Menschen von anderm Charakter, Denkungs-

kungsart, Sitten, Gewohnheiten, andern Staatseinrichtungen und Religionsideen vermehrt worden. Eine Ausbeute davon waren Aristoteles und Theophrast's naturhistorische Werke. Einflußreicher wurde dieser neue Stoff erst in der Folge, als Alexandrien eine bedeutende Rolle als Hauptsitz der Gelehrsamkeit zu spielen anfing. Diese von Alexander gebauete, zum Verkehr dreier Welttheile so vortheilhaft gelegene Stadt wurde bald durch die Freigebigkeit und Prachtliebe einiger Ptolemäer der Sammelplatz von griechischen Gelehrten und der größten Büchersammlung der alten Welt. Diese königliche Freigebigkeit, welche auch ein Museum oder eine Art von Akademie und Pensionsanstalt für Gelehrte gestiftet hatte, war für andere Zweige der Wissenschaften wohlthätiger, als für eigentliche Philosophie. Hier, wo die Aussicht auf ein gemächliches Leben und königliche Belohnungen Männer anlockte, die nicht immer durch ausgezeichnete Talente und innern Beruf zu Selbstdenken bestimmt waren, wo in den aufgehäuften Bücherschätzen die merkwürdigsten Entdeckungen, Untersuchungen und Gedanken über wichtige Gegenstände des menschlichen Wissens aufbewahrt wurden, in Schriften, welche nicht allen zugänglich und verständlich waren, bot sich sehr natürlich eine Art von gelehrter Geschäftigkeit mit Philosophie, ohne selbst zu philosophiren, dar, zu welcher sich der Geist der Zeit ohnehin immer mehr hinneigte. Man commentirte und erläuterte die Werke der ältern Philosophen, man vertheidigte und bestritt sie, verglich ihre Lehren unter einander, vermischte und schmolz sie zusammen. So wenig Gewinn dadurch für die wissenschaftliche Cultur der Wissenschaft hervorging: so muß man doch auf der andern Seite nicht vergessen, daß diese gelehrten Anstalten der Ptolemäer und der ägyptischen Gelehrten in so fern Werth hatten, daß erstlich die Werke der echten Philosophen selbst aufbewahret und der Vergessenheit entrissen wurden; zweitens daß

doch

doch hierdurch der Sinn für die Schulphilosophie erhalten und gepflegt wurde, wenn er auch selbst nicht viel Früchte trug.

Alexandrien war in dieser Hinsicht das zweite Athen, ein Vereinigungsort der Anhänger von allen philosophischen Schulen, jedoch mit einiger Verschiedenheit, welche in den Ortverhältnissen beider Städte gegründet war. In Athen war die Philosophie ein einheimisches Product, in Alexandrien ein fremdes; in Athen wurden Philosophen durch den innern Drang ihrer Natur zum Forschen nach Principien hingeleitet, und sie fanden in dem Nachdenken selbst Belohnung und Zufriedenheit; in Alexandrien mußten erst Philosophen von fremden Orten hergerufen werden, und sie dienten entweder zur Belustigung der Könige, oder zur Befriedigung ihrer Prachtliebe. In Athen gab es philosophische Schulen, welche von Einheimischen und Fremden besucht wurden, weil Aufklärung des Verstandes als nothwendige Eigenschaft aller Gebildeten betrachtet wurde. Von ähnlichen Bildungsschulen in Alexandrien lesen wir nichts bis in das zweite Jahrhundert nach Christi Geburt. Auch scheint die Beförderung der Aufklärung nicht gerade Zweck der Könige gewesen zu seyn, da sie Philosophen nach Alexandrien beriefen, und vielleicht war der Handelsgeist und der Luxus nicht günstig zur Stiftung einer Schule zur wissenschaftlichen Bildung in einer Stadt, wo so verschiedenartige Nationen durch einander wühlten. Die fremden Philosophen, welche sich in Alexandrien einfanden, konnten also unter diesen Umständen nicht die Philosophie einheimisch machen, noch ein allgemeineres Streben nach Vernunfteinsicht verbreiten. Dessen ungeachtet aber konnte es nicht fehlen, daß nicht denkende Köpfe aller Art aus mancherlei Ursachen Alexandrien zu ihrem Aufenthalte aus eigner Bewegung wählten, wie es mit Athen und Rom der Fall war; die Liebhaberei mancher Großen und Reichen, die große Büchersammlung, die

Gele-

Gelegenheit, andere Gelehrte kennen zu lernen, in ihrem Umgang Unterhaltung und Belehrung zu finden, und andere Vortheile mehr reizten gewiß manche, dahin zu gehen [1]).

Durch beide Mittel, durch die Bücher und die Gelehrten, wurde von Alexandrien aus die Kenntniß der griechischen Philosophie auch einigen denkenden Köpfen der östlichen Nationen mitgetheilt. Der sprechendste Beweis dafür findet sich in dem philosophischen Juden Aristobulus, noch mehr aber in dem Philo, der keine geringe Kenntniß der griechischen Philosophie überhaupt, und vorzüglich der platonischen, in seinen Werken an den Tag gelegt hat, wenn er sie auch zuweilen durch ein falsches Augenglas betrachtet. Dieser ist aber gewiß nicht der einzige seiner Nation, der mit der Literatur und Philosophie der Griechen Bekanntschaft gemacht hatte. Allenthalben, wo Griechen sich aufhielten und Verkehr mit fremden Nationen trieben, mußte bald mehr, bald weniger ein Austausch der Ideen, eine gegenseitige Bekanntschaft mit dem Gedankensysteme einer ganzen Nation, oder ihrer vorzüglichen Köpfe erfolgen, und daraus besondere Modificationen der eignen oder fremden Philosopheme entspringen. Denn es ist natürlich, daß die Griechen nicht allein die gebenden, sondern auch die empfangenden waren, und die Geschichte bezeuget, daß in Alexandrien vorzüglich dieser Ideenwechsel vorging, indem die Gelegenheit des Ortes zum stärkern Verkehr mancherlei Nationen diente, und die Zeitumstände, welche eine gewisse Gleichartigkeit der Denkungsart hervorgebracht hatten, denselben begünstigten.

Auf

1) So nennt Cicero (Academ. Quaest. II. c. 4.) einige Anhänger der neuen Akademie, welche sich zu Alexandrien aufhielten, als: Antiochus, Heraclitus, Aristus.

Auf eine andere Art wirkte die immer weiter um sich greifende Macht der Römer ebenfalls mächtig zu Verbreitung der griechischen Philosophie mit. Dieses stolze und kriegerische Volk, das durch Politik und Eroberungsgeist ein Land nach dem andern überwältigte, Macedonien, Griechenland, Aegypten und mehrere Theile von Asien zu Provinzen des weitläuftigen Reiches machte, setzte sich nach und nach auch in Besitz aller griechischen Gelehrsamkeit und Künste. Doch in den ersten Jahrhunderten der Republik war die Nation viel zu roh und ungebildet, der größere Theil zu arm und unaufhörlich mit Kriegen, der kleinere und wohlhabendere einzig mit Staatsgeschäften beschäftiget, als daß griechische Kunst und Wissenschaft gedeihen; die Einfachheit, Frugalität, Geschäftigkeit zu groß, als daß ein Verlangen darnach entstehen konnte. Doch als sich Reichthum und Wohlhabenheit mehrte, der Hang nach Vergnügungen und Zerstreuungen, Luxus und Pracht überhand nahm, griechische oder in Griechenland gekaufte Sklaven die griechischen Erfindungen für das Wohlleben in Rom bekannt machten, nach und nach der Sinn für feinere Lebensgenüsse durch Dichter und Theater geweckt wurde, der Verkehr mit Griechen sich erweiterte, so öffnete auch auf einmal Rom der griechischen Literatur die Thore, und nahm sie mit Vergnügen auf. Gegen die Philosophie der Griechen blieb aber immer eine gewisse Art von Mißtrauen und Geringschätzung übrig, welches sich theils aus dem Charakter, der Denkart und dem Staatsinteresse der Römer, theils aus der Art und Weise, wie die Römer die erste Bekanntschaft mit griechischen Philosophen machten, erklären läßt.

Wenn man auch den Römern nicht ganz und gar alle Anlagen eines originalen Geistes in Wissenschaften und Künsten abstreiten will, so muß man doch gestehen, daß die eigne Erfindungskraft in keinem Zweige derselben

sich hervorgethan hat, es sey nun, daß es diesem Volke an diesen Geistesanlagen gebrach, oder daß die Staatsverfassung, Erziehung und Beschäftigung der Römer in einer Reihe von Jahrhunderten die Entwickelung derselben nicht begünstiget und unterstützt hatten. Nicht als Originalgenie's, sondern als glückliche Nachahmer und Nachbilder glänzten sie. Und dazu trug unstreitig die Erziehung des jungen Römers, welche ganz dem Staatsinteresse angemessen war, das meiste bei. Nicht Bildung des Geistes an sich, sondern Tauglichkeit zu dem Dienst des Staates war die Hauptmaxime, welcher die Erziehung unterworfen war. Rom brauchte vorzüglich Krieger und Staatsleute, kluge Staatsverwaltung und Kriegskunst war der höchste Ruhm, nach welchem ein Römer streben konnte; alle Tugenden und Geistesvorzüge waren dem Patriotismus und dem Staatsinteresse untergeordnet. Hierdurch bildete sich eine gewisse beschränkte Denkungsart, die das Aufstreben des Geistes hinderte, eine engherzige Politik, die Rom für den orbis terrarum nahm, und alles Große und Edle nur auf die Erhaltung und Vergrößerung dieses Staats bezog, ein gewisser Nationalstolz, der blind für eigene Vorzüge, und ungerecht gegen Vollkommenheiten anderer Art als die einheimischen machte [2]). Hinter diesen Stolz verbarg sich oft die Politik, welche die Staatsverfassung,

2) Ein Beweis ist davon Cato's Urtheil über den Sokrates: er sey ein Schwätzer gewesen, der die Sitten und die Denkungsart seines Volkes habe umkehren, und sich zum Alleinherrscher des athenienstischen Staats machen wollen. Plutarch im Leben des Cato C. 23. Mehr zu bewundern ist es, daß selbst der aufgeklärte Cicero sich zuweilen Urtheile erlaubt, die nur aus verblendetem Nationalstolze entspringen konnten. Z. B. *Tusc. Quaest.* I. c. 1. Sed meum iudicium semper fuit, omnia nostros aut invenisse per se sapientius quam Graecos, aut accepta ab illis fecisse meliora, quae quidem digna statuissent, in quibus elaborarent.

fassung, und vorzüglich auch die angemaßten Vorrechte der Patricier nicht besser zu schützen wußte, als durch Beschränkung der emporstrebenden Geistesbildung, durch Unterdrückung des Forschungsgeistes und einer freiern Denkungsart, durch Feststellung der Tauglichkeit zu Staatszwecken als bestimmten Grenze des menschlichen Wissens [3]).

Am meisten sträubten sich diese Nationalvorurtheile gegen Mathematik und Philosophie. Die erste fand bei den Römern nie, die zweite erst nach vielen Hindernissen Eingang, und würde vielleicht nie öffentlich geduldet worden seyn, wenn nicht Carthago, Roms gefährlichste Nebenbuhlerin, vernichtet worden wäre. Als im Jahr der Stadt Rom 698 die berühmte Gesandtschaft der Athenienser, welche aus den drei berühmtesten Philosophen jener Zeit, dem Stoiker Diogenes, dem Peripatetiker Critolaus und dem Akademiker Carneades bestand, nach Rom kam, und bis ihr Geschäft abgethan war, Vorträge über mancherlei Gegenstände hielt, machte die Neuheit solcher Forschungen, und die bezaubernde Beredtsamkeit vorzüglich des Akademikers einen außerordentlichen Eindruck auf die edlen jungen Römer, und entflammte ihre Wißbegierde so, daß sie darüber ihre sonstigen Vergnügungen und gewöhnlichen Beschäftigungen vergaßen. Dieses gefiel einigen Römern; allein der alte Cato sah weiter, und befürchtete, die Jünglinge möchten, von den Griechen angesteckt, lieber durch Bildung des Geistes und wissenschaftliche Thätigkeit, als durch Kriege und Thaten sich auszuzeichnen wünschen, und das Staatsinteresse bedürfe mehr der Thatkraft, als des wissenschaftlichen Denkens und der schönen Redekünste. Denn

3) Plutarch. *Cato* c. 22. Cicero *Tusc. Quaest.* I. c. 2. in summo apud illos honore Geometria fuit; itaque nihil Mathematicis illustrius. At nos metiendi ratiocinandique utilitate huius artis terminavimus modum.

Denn überhaupt hatte Cato keinen Gefallen an der Geistescultur der Griechen, und am wenigsten liebte er ihre Philosophie, die die Sachen so scharf bestimmt, den Unterschied zwischen dem, was gewöhnlich geschieht, und zwischen dem, was seyn sollte, so klar ins Licht setzt. Cato war bei der Vorlesung zugegen, in welcher Carneades für und wider die Gerechtigkeit mit so hinreißender Beredtsamkeit gesprochen hatte; er hatte unter andern auch die kühne Aeußerung gehört: die Römer müßten, wenn sie gerecht seyn wollten, alle eroberte Länder zurückgeben, zu ihren alten Hütten zurückkehren, und aller ihrer Herrlichkeit und Pracht entsagen[4]. Konnte ein Mann, wie Cato, der bei allem Ruhme der strengen Gerechtigkeitsliebe, der Vergrößerung und Befestigung der römischen Herrschaft, wenn es die Umstände wollten, das Recht nachsetzte, gegen solche kühne Aeußerungen gleichgültig seyn, mußte er nicht eine Philosophie fürchten, welche alles der freien Untersuchung und Prüfung unterwarf, und leicht Fragen veranlassen konnte, welche dem Besitzstande der reichen und vornehmen Römer gefährlich werden konnten. Daß dieses nicht seine eigenthümliche, sondern überhaupt römische Denkungsart war, sieht man aus dem Erfolg seiner Vorstellungen in dem Senate; es sey nicht klug, sagte er, diese Männer so lange in Rom verweilen zu lassen, man müsse die Rechtssache, derentwegen sie gekommen seyen, in der größten Geschwindigkeit abthun, damit sie zu ihren Hörsälen zurückkehren und die griechische Jugend belehren könnten, die römischen Jünglinge aber wie vorher den Gesetzen und Obern gehorchten[5]. Die Gesandten wurden bald

4) Lactantius *divin. institut.* l. V. c. 14. 16. Vergl. 3. B. S. 353. f.

5) Plutarchus *Cato* c. 22. 23. Nicht weniger eingenommen war Cato gegen die griechischen Aerzte.

bald entlassen, und es erschien kurz darauf ein Befehl, daß kein griechischer Philosoph in Rom solle geduldet werden, so wie schon vorher ein ähnlicher gegen die griechischen Rhetoren ergangen war [6]). Es war Staatsmaxime, nichts Neues aufkommen, sondern alles bei dem Alten zu lassen.

Aber bald darauf änderten sich die Zeitumstände; Carthago und Corinth wurden zerstört; Rom hatte keinen Feind zu fürchten; der Reichthum und die Prachtliebe vieler Familien stieg außerordentlich; das Verkehr mit den Griechen, die nun größtentheils unter römische Botmäßigkeit gekommen waren, nahm zu; jene Staatsmaximen verloren nach und nach ihre Kraft; die Sieger befreundeten sich immer mehr mit den Besiegten. Noch in dem Zeitalter des Cato des Strengen fanden Scipio Africanus der jüngere, Lälius, Q. Tubero, Q. Mucius Scävola und Rutilius Fannius, Geschmack an der griechischen Philosophie; Panätius war der gemeinschaftliche Freund derselben, und er war es hauptsächlich, der die Neigung zum Studium der griechischen Philosophie unter den edlen Römern dauerhafter gründete. Es fehlte von dieser Zeit an nicht an Römern, welche ihren Geist durch Philosophie aufzuklären suchten, einen vertrauten Umgang mit griechischen Gelehrten pflogen, sie auf ihren Reisen in Staatsgeschäften besuchten; immer mehrere Griechen fanden sich in Rom ein, die sich wetteiferten, griechische Literatur auf römischen Boden zu verpflanzen; nach dem Mithridatischen Kriege stellten Sulla und Lucull ansehnliche Bibliotheken in Rom auf, in welchen auch die Werke des Aristoteles sich befanden, die bisher in Griechenland so gut als vergraben gewesen waren.

Bei allen diesen Beförderungsmitteln wollte doch die Philosophie nicht gedeihen; sie blieb bloß Privatsache einzelner

6) Aulus Gellius *Noct. Attic.* l. XV. c. 11.

zelner Römer; der Staat nahm keinen Antheil daran, und keine öffentlichen Schulen wurden gestiftet. Die alten Vorurtheile dauerten noch fort, und Cicero mußte daher fast in allen philosophischen Schriften die Philosophie gegen ihre Verächter und Tadler vertheidigen, und zeigen, daß sie eines edlen Römers nicht unwürdig sey, noch an der Besorgung öffentlicher Geschäfte hindere. Es war nur Geistesbedürfniß einiger Wenigen, und auch dieses nicht immer rein. Bei den meisten mußte erst das Staatsinteresse und die Brauchbarkeit in den öffentlichen und gerichtlichen Verhandlungen das Streben des denkenden Geistes wecken und beleben; selten erwachte in einem Römer ein reinwissenschaftlicher Geist; die Anwendung der Philosophie auf das öffentliche und häusliche Leben, mit einem Worte, Lebensweisheit war die Gestalt, welche das Philosophiren bei den Römern im Durchschnitt annahm. Ungeachtet daher die Hauptschulen der griechischen Philosophie Anhänger unter den Römern fanden, je nachdem die Denkungsart und der Charakter für das eine oder andere entschied, so bildete sich doch kein förmlicher Sektengeist, sondern eine liberalere Maxime, das Gute, wo es sich finde, zu schätzen und zu benutzen, faßte Wurzel, und selbst diejenigen Stoiker, welche die Philosophie eigentlich zuerst in Rom einführten, Panätius und Posidonius, waren dieser liberalen Denkungsart nicht abhold.

Aber nie waren die Zeitumstände für die Philosophie recht günstig. Nachdem die einschränkende Staatspolitik ihren Einfluß verloren hatte, nahm Luxus, Schwelgerei und Sittenverderben überhand; unter den bürgerlichen Kriegen, dem Despotismus, der Rohheit und Grausamkeit der meisten Kaiser, und bei der sklavischen und unmännlichen Denkungsart des größern Theils der Nation verwaisten die ernsthafteren Wissenschaften; die humanere Regierung einiger Regenten konnte auch selbst durch öffentliche

liche Aufmunterungen und Unterstützungen den tiefern Verfall der Sitten und der gelehrten Studien nicht aufhalten. Zwar fehlte es zu keiner Zeit an Philosophen; aber die meisten der sich so nennenden waren, mit wenigen Ausnahmen, mit keinem Interesse für die Wissenschaft erfüllt; sie unterrichteten die Jünglinge, oder dienten zur Vermehrung und Belustigung der Cirkel der Vornehmen, und verschmäheten zum Theil auch nicht die niedrigen Künste des Broterwerbs. Von den würdigern, die diesen Namen führten, befleißigten sich einige bloß der Kunde älterer Systeme, ohne einen höher strebenden Trieb des Geistes zu empfinden, oder sie betrachteten die Philosophie nur für eine Schule ihres eignen Lebens.

Unter diesen Umständen darf man sich nicht wundern, wenn die Philosophie durch die Römer keine Progressen machte. Indessen war doch selbst bei dem Stillstande der wissenschaftlichen Fortschritte die Verpflanzung der philosophischen Secten und der Denkmäler der besten griechischen Köpfe in das römische Reich nicht ohne Gewinn. Denn ohne die Dazwischenkunft der reichen und üppigen Römer wären wahrscheinlich die Geisteswerke der größten Denker (wie z. B. des Aristoteles) ein Raub des Moders, oder doch nicht so bekannt geworden; und ohne die Kunst des Cicero, womit er griechische Philosopheme über interessante Gegenstände so anziehend zusammenstellt und beurtheilt, würde selbst unsere Kenntniß der griechischen Philosophie noch weit unvollständiger und lückenhafter seyn. Das große römische Reich, welches Europa mit mehreren Ländern Asiens und Afrika's in Vereinigung brachte, beförderte die allgemeinere Ausbreitung der griechischen Philosophie; allenthalben, wo römische Cultur hingedrungen war, wurden Schulen angelegt, und auf denselben auch Philosophie gelehrt. Dieses alles diente dazu, daß der vorhandene Bildungsstoff erhalten, der

Same

Same zu künftigen Geistesbildungen des neuern Europa ausgestreuet, und die dereinstige größere Vervollkommnung nach mehreren dazwischen getretenen Hindernissen vorbereitet wurde. Besonders merkwürdig ist der Einfluß der stoischen Philosophie auf das römische Recht, wodurch dieses manche philosophische Idee empfing, welche in neuern Zeiten zur Entwickelung des Naturrechts fruchtbar wurde.

Einflußreicher als alle diese Begebenheiten war, wenn auch nicht gleich anfänglich, die Einführung des Christenthums. Unter einem kleinen, nicht sehr geachteten Volke trat ein Mann auf, der durch seine Schicksale, wie durch seinen erhabenen Charakter, musterhaftes Leben, und seine der Verbreitung echtreligiöser und sittlicher Denkungsart geweihete Thätigkeit, welcher er selbst sein Leben aufopferte, seinem Namen ein ewiges Gedächtniß stiftete, und ohne alle gelehrte Vorbereitung durch die Kraft seines eignen Geistes eine Religionslehre gründete, welche mit Verzichtleistung auf alles speculative Wissen nur Vertrauen zu Gott und redlichen Eifer in Erfüllung der Menschenpflichten forderte. Durch sein Wirken begann eine Umwandelung in der Denk- und Gesinnungsart, welche unter mancherlei Veränderungen, Hindernissen und Verunstaltungen, über den größten Theil des Menschengeschlechts die heilsamsten Folgen vorbereitet und bewirkt hat. Ungeachtet das Christenthum durch seinen Charakter der Reinheit und Einfalt des Herzens mehr für den großen Haufen, als für die Gebildetern berechnet schien, ungeachtet es weder von philosophischen Begriffen ausging, noch ein besonderes System philosophischer Kenntnisse begünstigte, so hatte es doch auf die wissenschaftliche Bearbeitung einen großen, lange dauernden, sehr verschiedenen Einfluß. Das Christenthum enthielt für das erste einen sehr fruchtbaren Stoff zu philosophischen Untersuchungen, weil es die geläutertsten Begriffe von Tugend und Religion,

ohne

ohne wissenschaftliche Begründung und systematische Ausführlichkeit, und manche neue Ansichten aufstellte. Diese Ideen ließen sich von sehr verschiedenen Gesichtspuncten ansehen, unter mannichfaltige Grundsätze ordnen, und auf mehr als eine Art systematisch bearbeiten, so daß dabei der eigenthümliche Geist der Lehre bald unverletzt erhalten wurde, bald mehr oder weniger verloren ging. Nie würde man diese Arbeit mit so vielem Eifer betrieben haben, wenn nicht der Glaube an den göttlichen Ursprung der christlichen Religion und die göttliche Inspiration der ersten Verkündiger derselben die Vorstellung erzeugt hätte, daß hier nicht allein von Gott geoffenbarte, mithin untrügliche und unwidersprechliche Wahrheiten, sondern auch die einzige Norm und Richtschnur aller Wahrheit zu finden sey. Nicht alle denkende Köpfe fühlten sich geneigt, diesen Glauben zu dem ihrigen zu machen, und als die christliche Lehre sich ausbreitete, fanden sich schon Lehrsysteme von festgegründetem Ansehen. Die Kirchenväter fanden daher genug zu thun, das übermenschliche Ansehen der Offenbarungsurkunden zu beweisen und zu vertheidigen, das Ansehen der heidnischen Philosophen zu widerlegen, zu zeigen, daß alles Gute und Wahre, was in denselben gefunden werde, aus einer und derselben Quelle mit den christlichen Religionswahrheiten geflossen sey, daß alles Uebrige, was mit dem Inhalt der Religionsurkunden nicht übereinstimme, oder mit denselben streite, menschlichen Ursprungs, trüglich und falsch sey.

Diese Geistesbeschäftigung zog nach dem ersten Anscheine den menschlichen Geist von der wahren Philosophie ab, denn wo die Vernunft höhern Aussprüchen unterworfen wird, da hört eigentlich Philosophie auf; aber nach langen Verirrungen diente eben diese supernaturalistische Tendenz dazu, die Würde der Vernunft und der Philosophie desto fester zu begründen, ihre Ansprüche in die gehörigen

hörigen Gränzen zu setzen, und gegen alle Willkür zu verwahren. Kurz, was Stillstand schien, war nur ein stilles Fortwirken für die Sammlung neuer Kräfte und die Ebnung und Aufräumung des sichern Weges zur Wissenschaft; war vielleicht nothwendig, um der Philosophie die Gestalt und Eigenheiten zu geben, wodurch sie auf die neueuropäische Cultur wirken, und von dieser wieder wechselseitig modificirt werden konnte. Doch ohne noch diese entferntern Folgen in Anschlag zu bringen, ist einleuchtend, daß die Berührung der christlichen Religionslehre mit der Philosophie, wie wir sie vorhin angegeben haben, nicht nur neue Untersuchungen auf die Bahn bringen, sondern auch selbst größtentheils das Interesse an den schon vorhandenen erhalten und neu beleben mußte, und daß ohne diese Gährung und Aneinanderreibung vielleicht eine völlige Barbarey eingetreten seyn würde. Der Speculationsgeist, der sich allmälig verloren hatte, und nur in den Schwärmereien der Neuplatoniker wieder eine neue Nahrungsquelle erhielt, wurde durch die Verbindung mit der positiven Theologie wieder von neuem angefacht; er nahm nun seinen Hauptsitz in der Theologie, welche, nachdem sie eine Zeitlang um die Alleinherrschaft mit der Philosophie gestritten hatte, endlich alle Philosophie, doch nur eine Zeitlang, verschlang. Unter diesen Kämpfen und eitlen Anstrengungen der Speculation ging die Moral ziemlich leer aus, und der reine Sinn für Moralität und Religion, der in dem Christenthum verwahrt war, und hier und da nur einer Aufhellung und Bestimmung bedurfte, um wahre Tugend zu befördern, blieb fast ohne alle Cultur, bis durch die Philosophie nach langem Hin- und Herschwanken der sichere Grund zur Wissenschaft gelegt, ihre Gränzen und Umfang bestimmt, die Gränzlinie zwischen Wissen und Glauben mit fester Hand gezogen, und der Vernunft ihr Recht wieder gegeben, und, mit einem Wort, durch die Philosophie das wirklich geleistet wurde,

was

was durch die Theologie nur angedeutet und in regem Bewußtseyn erhalten worden war.

So wie das Christenthum gegen seine ursprüngliche Bestimmung bald den Speculationen preis gegeben wurde, wozu die supernaturalistische Tendenz desselben so leicht verleitete, so nahm es auch bald mehr, bald weniger von dem herrschenden Zeitgeiste an, der auf Philosophie, Wissenschaften und Künste seinen Einfluß verbreitete. Wir müssen diesen wegen seiner wichtigen Folgen noch etwas umständlicher untersuchen. Da die cultivirtesten Länder der Welt unter ein großes Reich vereiniget waren, so müssen wir unsern ersten Blick auf die herrschende Denkart und Lebensweise der großen Hauptstadt richten; denn diese theilte sich nach und nach auch den übrigen Provinzen mit.

Die unermeßlichen Reichthümer, welche durch Plünderung eines großen Theils des Erdbodens in Rom zusammengehäuft waren, die Jagd nach Vergnügungen und Zerstreuungen aller Art, Schwelgerei und Luxus, das unruhige Ringen nach immer vergrößertem Vermögen, und das leichtsinnige Verschwenden des errungenen, das den übermäßigen Reichthum begleitete, beförderten das große Sittenverderben, welches schon in den Zeiten der Republik einzubrechen anfing. Daß es zu einer so fürchterlichen Höhe stieg, und wie ein Krebsschaden um sich fraß, wie es Seneca und Tacitus schildern, darf weniger befremden, wenn man die gewöhnlichen Sitten großer Städte, die bürgerlichen Kriege und Zerrüttungen des Staats, die Reihe schlechter verdorbener Regenten, und so mehrere andere Zeitumstände bedenkt 7).

7) Eine umständliche Schilderung des Sittenverderbens bei den Römern nach allen seinen Gestalten findet man in C. Meiners Geschichte des Verfalls der Sitten, der Wissenschaften und der Sprache der Römer. Wien 1791.

Die Folgen von diesem Sittenverderben waren auch für die Cultur des Geistes von großer Bedeutung. Alles Dichten und Trachten ging nur auf kleinliche nichtswürdige Dinge, und alles Sinnen und Streben nach edlen großen Zwecken war in dem Strudel unnatürlicher Lüste verschlungen. Eine Abspannung, Erschlaffung und Schwäche der Körperkräfte, so wie der Energie des Geistes, wurde immer sichtbarer, immer ausgebreiteter und folgereicher; Rohheit und abergläubische Denkungsart nahm immer mehr überhand. Dieselbe Umwandelung, welche die Schwelgerei in einzelnen Individuen hervorbringt, findet auch in ganzen Nationen Statt. Durch Lüste verdorbene Menschen verfallen entweder in thierische Rohheit, wenn unnatürliche Genüsse noch nicht im Stande waren, die Fülle der körperlichen Kräfte ganz aufzuzehren, oder aus Schwachheit des Verstandes ergeben sie sich dem sinnlosesten und abergläubischsten Gottesdienste; zu schwach, ihre Sinnesart ganz umzuändern, zu kraftlos, den Versuchungen zu widerstehen, in ihrem Gewissen unruhig über die thörigte und zwecklos vergeudete Lebenszeit, und doch zu träge und kraftlos, in würdigern Thaten das Bewußtseyn ihrer Nichtswürdigkeit auszulöschen, suchen sie entweder in leerem Ceremoniendienst die innere Stimme ihrer richtenden Vernunft zu betäuben, oder doch die Gnade des Himmels ohne alle Selbstüberwindung zu erkaufen. Diese Denkungsart war auch in den ersten Jahrhunderten nach Christi Geburt die herrschende in dem größten Theile des römischen Gebietes. Zwar haben wir nur vorzüglich von der Hauptstadt und von den höhern Ständen derselben umständliche Zeugnisse; aber mit Grund kann man auf die übrigen Provinzen und Theile des Reiches schließen, daß eine eben so unaufgeklärte, grobsinnliche Denkungsart, wenn auch in geringem Grade und mit weniger groben Ausbrüchen, sich verbreitet hatte, da der Keim der Religionsschwärmerei und des Aberglaubens in der religiösen

giösen Verfassung aller Völker schlummerte, und nur auf äußere Veranlassungen wartete.

Diese überhandnehmende abergläubische Denkungsart offenbarte sich durch mehrere sprechende Zeichen der Zeit. Zu keiner Zeit war man so nachgiebig und tolerant gegen allen fremden Cultus; vielmehr zeigte sich ein starker Hang, fremde Gottheiten aufzunehmen, ihnen Tempel zu erbauen und die Gebräuche ihres Dienstes einzuführen. Vorzüglich nahm in Rom der Dienst der Isis und des Osiris überhand. Mysterien und religiöse Geheimnißkrämerei waren nie mehr in Schwang. Ein auffallendes Factum dieser Art bietet der philosophische Kaiser Antonin dar, der, als er die Marcomannen bekriegen wollte, allen in- und ausländischen Gottheiten opfern, und fremde Priester nach Rom kommen und um Sieg beten ließ, die ganze Stadt durch Versöhnungsopfer reinigte, und alles that, was der Fanatismus nur eingeben konnte. Keine religiöse Sitte und Handlung war so unsinnig und thörigt, die nicht zur Schande des menschlichen Verstandes mit dem größten Eifer ausgeübt worden wäre [8]). Zu keiner Zeit wurden die Tempel fleißiger besucht, die Götter ceremoniöser verehret, mit mehreren unheiligen Bitten und Wünschen geplagt, als wenn die Sittenlosigkeit und Irreligiosität am größten war [9]). Schon war man nicht mit den einhei-

8) Seneca *contra superstitiones*, bei Augustinus *de civitate Dei* VI. c. 10. Si cui intueri vacet quae faciunt, quaeque patiuntur, inueniet tam indecora honestis, tam indigna liberis, tam dissimilia sanis, ut nemo fuerit dubitaturus, furere eos, si cum paucioribus furerent; nunc sanitatis patrocinium est insanientium herba.

9) Seneca *Epistol.* X. Nunc enim quanta est dementia hominum? Turpissima vota diis insusurrant; si quis admoverit aurem, conticescent, et quod scire hominem nolunt, Deo narrant. *Persius* Sat. II.

heimischen Traumdeutern und Wahrsagern zufrieden; Sterndeuter aus Chaldäa und Schicksalsdeuter aus andern Ländern überströmten Rom und Italien, und ihre betrügerische Kunst fand die willigste Aufnahme [10]). Bei dem gewöhnlichen Thun und Treiben fast aller Stände der Hauptstadt war das Gepräge der Natürlichkeit fast ganz verwischt, der gewöhnliche Naturgang etwas zu Gemeines und Alltägliches. Das Uebernatürliche und Widernatürliche, das Mystische und Geheimnißvolle, Zaubereien und magische Mittel fanden fast durchgehends mehr Eingang und Reiz. Beweise davon finden sich in den meisten Schriftstellern jener Zeit. Daher war es einem Apollonius und Alexander leicht, durch handgreifliche Künste sich den Glauben von übermenschlichen Wesen zu verschaffen; und nur wenige Männer besaßen Gesundheit und Stärke genug, um sich nicht mit dem großen Haufen betrügen zu lassen.

Zum Glück der Menschheit gab es freilich zu allen Zeiten Männer, welche mit ihrem freien und edlen Geist der ansteckenden Seuche, der herrschenden Mode und Thorheit trotzten; aber wenige, die nicht, sich selbst unbewußt, von dem Zeitgeiste etwas angenommen hätten. Auch war in der Hauptstadt des Reichs wegen des beständigen Zuflusses von Menschen allerlei Nationen und des zu großen Gewühles die Summe des Verderbens größer, als in allen Provinzen; aber auch diese boten denselben Stoff zu einem ähnlichen Gemälde, nur nicht in so grellen und vereinigten Zügen dar. Dieselben Fehler und Thorheiten der Hauptstadt zeigten sich in allen Provinzen, nur mehr in vereinzelten Gruppen; die gleichgesinnten wurden von dem glän-

10) Iuuenalis *Sat.* VI, v. 548 seq. Tacitus *Annal.* XII. c. 52 — XVI, c. 31. *Histor.* 1. 22. Genus hominum potentibus infidum, sperantibus fallax, quod in ciuitate nostra et vetabitur semper et retinebitur.

glänzenden Elende der Stadt angezogen, und viele durch die Gewalt des Beispiels verdorben. Die Leichtgläubigkeit, der Wunderglaube, der Aberglaube, die Schwärmerei waren überall verbreitet, nur in einer Provinz mehr als in der andern.

Noch ein Zug des Zeitgeistes muß hier ausgezeichnet werden, nämlich der Religionsindifferentismus. Der größere Verkehr mehrerer Nationen unter einander näherte auch die entgegengesetztesten Religionsvorstellungen; und je mehr die innere Frömmigkeit verschwand, und nur der äußere Cerimoniendienst übrig blieb, desto weniger sträubte man sich gegen die Aufnahme und Einführung eines fremden Cultus, welchen vielmehr der Reiz der Neuheit im Gegensatz des Alltäglichen empfahl. Auch die abergläubische Gottesfurcht wirkte mit dabei. Daher kam es, daß in dem römischen Reiche alle Religionscultus neben einander geduldet und geschützt wurden. Freilich beruhete diese Toleranz auf keinen sichern Gründen, und nicht selten störte der despotische Wille der Kaiser aus mancherlei Triebfedern den äußern Religionsfrieden. Am meisten Widerstand fand das Christenthum, weil es verkannt wurde, und reinere Gesinnungen lehrte, die dem größten Theile der damals lebenden Menschen fremd waren; aber ungeachtet aller Schwierigkeiten breitete es sich doch immer mehr aus. Durch Kaltsinn und Gleichgültigkeit wurde einer gereinigtern und der Vernunft angemessenern Religion der Eingang vorbereitet.

Dieser Zeitgeist äußerte seinen Einfluß auch auf die philosophischen Schulen, sowohl auf die schon vorhandenen, als die neu entstandenen, auf beide aber auf eine andere Weise. Die epikuräische Philosophie blieb im Ganzen am meisten unverändert. Ihr Streben ging auch jetzt dahin, das Interesse des Verstandes zu befördern, und allen Einfluß der Vernunftideen, vorzüglich der religiösen,

giösen, in dem Menschen zu zernichten. Ihre zahlreichen Anhänger suchten und lehrten nur frohen Lebensgenuß, ohne sich um den Lauf der Weltbegebenheiten, um die Verwaltung öffentlicher Geschäfte viel zu bekümmern, oder an der Cultur der Wissenschaften starkes Interesse zu nehmen. Indessen fand doch die Denkungsart dieser Männer, ihr natürlich gesunder Verstand, ihr Widerwille gegen allen Aberglauben, mystische und magische Thorheiten, gerade in diesen Zeiten nur zu viel Gelegenheit, sich um die Menschheit verdient zu machen. So waren es vorzüglich Epikuräer, welche sich den Betrügereien des Gauklers Alexander entgegensetzten [11]). Auch waren diese Philosophen, und die ihnen ähnlich denkenden Männer, wie Lucian und Celsus, vielleicht die einzigen, welche den Muth hatten, gegen die Blendwerke der Magie zu schreiben.

Anders verhielt es sich mit den Stoikern. Ihr System vereinigte Philosophie mit der Volksreligion, und nahm daher auch Träume, Wahrsagung und alle abergläubische Vorstellungen derselben in Schutz. Diese Denkungsart, welche nur bei wenigen durch ihre erhabenen moralischen Grundsätze unwirksam gemacht wurde, fand einen starken Berührungspunct in dem Zeitgeiste. Die herrschende Denkungsart verstärkte diese Tendenz ihres Systems, und sie begünstigten dagegen wieder manche Thorheit. Auch brachte diese Aehnlichkeit der Vorstellungen, diese Anschmiegung an das Zeitalter manche Verschlimmerung des Charakters hervor; dagegen wurde aber auch diese supernaturalistische Stimmung bei einigen, wie vorzüglich

11) Lucianus Alexander 5. B. Zw. A. S. 89. *οἱ μεν γαρ αμφι τον Πλατωνα και Χρυσιππον και Πυθαγοραν φιλοι, και ειρηνη βαθεια προς εκεινες ην. ὁ δε ατεγκτος Επικουρος (ἕτω γαρ αυτον ονομαζεν) εχθιςος, δικαιως ταυτα εν γελωτι και παιδια τιθεμενος.* p. 99. 103. 106.

züglich bei dem Antonin sichtbar ist, durch ihre sittliche Gesinnungsart veredelt. Aber alle die Nachtheile, welche daraus entsprangen, wurden der Menschheit reichlich vergolten durch die sittlichen Grundsätze, welche der Stifter der Stoa in seinem System entwickelt hatte, und welche durch die zahlreichen Bekenner dieser Schule fortgepflanzt und weiter verbreitet wurden. Sie waren ein Damm gegen das immer mehr um sich greifende Sittenverderben, sie prägten Mäßigkeit, Geduld, Standhaftigkeit, einen freien Sinn, und ein offenes gerades Handeln, Unerschütterlichkeit in seinen Ueberzeugungen, und Verachtung aller äußern Dinge, wenn sie im Widerspruche mit dem Gewissen waren, ein. Die Stoa war in dieser Rücksicht die Pflanzschule der edelsten Menschen in jenen verdorbenen Zeiten, ein Vereinigungspunct für alle, welche nicht von dem Strome der Sittenlosigkeit fortgerissen wurden, und sie wirkte um so wohlthätiger für die Menschheit, je mehr die meisten Stoiker beflissen waren, ihr philosophisches System immer mehr von allen unnützen Speculationen und leeren Subtilitäten zu säubern, sie dagegen ganz dem praktischen Leben anzupassen.

Neben den Stoikern traten in diesem Zeitraum auch wieder Cyniker auf, die für die Wissenschaft gar nichts thaten, und ungeachtet alles geräuschvollen Strebens, gleich dem Herkules die Welt von den moralischen Ungeheuern zn reinigen, doch sehr wenig wirkten. Sie waren in ihrer Lebensart gleichsam die philosophischen Mönche, welche durch ihre freiwillige Entsagung aller feinern Genüsse des Lebens, Einschränkung auf die rohesten Bedürfnisse, durch die härteste Lebensart, Beleidigung alles Wohlstandes, durch den zügellosesten Spott über Thorheiten und Laster, selten einen Menschen besserten, nur Auszeichnung der Sonderbarkeit suchten und fanden, und nicht selten bei der ausgearteten vornehmen Welt, der alles

Natür-

Natürliche zu gemein und alltäglich war, als Lustigmacher zur Kurzweil dienten. Ihr Spott erregte nur Lachen, und ihre Strafpredigten wurden meistens durch ihr eigenes ärgerliches Leben entkräftet. Unter ihnen fanden sich nur wenige von edler Denkungsart, die, wie ein Demetrius, Demonax und Oenomaus bei allem Cynismus die Humanität nicht verläugneten; die meisten trieben die cynische Lebensart nur als Gewerbe, um bei allem Müßiggange und Scheinheiligkeit ungehinderter ihren Lüsten fröhnen zu können. Daher züchtigten die eben genannten Männer, gleich dem Lucian, die Laster und Thorheiten der übrigen ausgearteten Cyniker; auch erklärten sie sich sehr frei über den Betrug der Orakel und alle Arten von Aberglauben — ein Punkt, worin sie mehr den Epikuräern als den Stoikern ähnlich waren.

Plato's Philosophie war durch Antiochus Bemühungen, die Skepsis der neuen Akademie mit dem Dogmatismus der alten zu vereinigen, durch die Hochschätzung einiger angesehenen Stoiker, durch Cicero's Urtheile und glückliche Uebertraguug mehrerer Stellen und Sätze dieses Philosophen in die lateinische Sprache, aus der Vernachlässigung wieder hervorgezogen, in welche sie durch verschiedene Ursachen verfallen war. Mehrere Erzeugnisse seines mit hohem Fluge der Einbildungskraft gepaarten philosophischen Geistes boten mehrere Berührungspunkte mit dem Zeitgeiste dar. Vorzüglich beförderte seine mystische Sprache von der Erhebung des Geistes zu dem Ueberirdischen, seine philosophischen Träume von der Weltseele den religiösen und astrologischen Aberglauben. Daher wurde die pythagoräische und platonische Philosophie jetzt sehr enge verschwistert, weil diese Tendenz des Zeitalters in beiden gleiche Nahrung fand, und um so mehr befestigte sich der Glaube, daß auch Plato ursprünglich seine Hauptsätze aus der pythagoräischen Philosophie geschöpft habe.

habe. Uebrigens zeichnete sich keiner dieser neuen Platoniker durch irgend philosophischen Geist aus; die meisten waren nur mehr oder weniger glückliche Commentatoren, welche durch die Vermischung mit andern Philosophemen, oder durch Verschmelzung schwärmerischer Grillen mit platonischen Ideen meistentheils mehr Finsterniß als Licht über den göttlichen Philosophen verbreiteten. Für die Cultur und Aufklärung der Menschheit wirkten diese Männer eben so wenig, als sie die Fortschritte der Wissenschaft beförderten; ihr ganzes Verdienst bestehet darin, daß sie einige Philosopheme des Plato im Andenken erhielten und wieder auffrischten.

Die peripatetische Schule erhielt in diesem Zeitraume, nachdem die Schriften des Aristoteles wieder bekannter worden, mehrere Bearbeiter. Einige schränkten sich blos auf die Erklärung derselben ein, und suchten die dunkeln Sätze des Stagiriten blos aus ihm selbst, ohne Vermischung mit andern Philosophemen, aufzuklären. Andere beschäftigten sich mehr mit Vergleichung der peripatetischen und platonischen Philosophie, und stellten Betrachtungen über die Einheit und Harmonie oder Unverträglichkeit beider an. Eine Menge von Commentarien über einzelne Bücher des Aristoteles, worin bald der reine, bald der vermischte Peripateticismus erläutert wurde, trat in dieser Periode an das Licht, welche in der Folge immer noch mehr vermehrt wurde. Selten wurde ein philosophischer Gegenstand auf eine freiere wissenschaftliche Weise untersucht. Wenn auch diese Bearbeitung der aristotelischen Philosophie unmittelbar der Wissenschaft keinen beträchtlichen Nutzen brachte, so wurde doch der Forschungsgeist erhalten, und selbst der Stoff bereitet, an dem sich der subtile dialectische Geist der folgenden Zeit üben sollte.

Selbst die pythagoräische Schule kam in diesem Zeitraume noch einmal nicht nur wieder empor, sondern auch

zu

zu Ehren und Ansehen, ungeachtet sie für die Menschheit so wenig als für die Wissenschaft etwas Ersprießliches leistete. Sie wußte mit gutem Vortheil die schwache Seite der damaligen Menschheit, den religiösen Aberglauben zu benutzen, und bei der Leichtgläubigkeit des Zeitalters kostete es nicht viel Mühe, dem Apollonius von Tyana das Ansehen eines übermenschlichen Wesens, und der Magie den Schein von göttlicher Weisheit zu verschaffen.

In allen diesen Schulen war mehr oder weniger das Bestreben sichtbar, die Philosopheme anderer Schulen mit denen ihrer eignen zu verbinden, zu verschmelzen und auszuschmücken; die Neigung, sich nach dem Geist und Geschmack der Zeit zu bequemen; die Neigung, abergläubischen Vorstellungen nachzuhängen, das Wunderbare dem Natürlichen vorzuziehen, Wunderthätigkeit und Wahrsagekunst aus Gründen herzuleiten, das Philosophiren nicht an das Erfahrungsgemäße anzuschließen, sondern mit leeren Dichtungen und Phantasien über die Gränzen des Erfahrungsgebietes hinaus zu schwärmen; ein Herumirren des Nachdenkens ohne Festigkeit der Principien, ohne Streben nach Gründlichkeit und erschöpfender Vollständigkeit. Hierin offenbaret sich eine gewisse Einseitigkeit, Trägheit und Bequemlichkeit des Forschungsgeistes sowohl, als eine Unzufriedenheit mit dem bereits Erfundenen, und ein unruhiges dunkles Sehnen nach andern Ansichten, ohne Selbstmacht, sich dieselben durch eigene Energie des Geistes zu eröffnen. Und hieraus lassen sich sowohl die Versuche, schon vorhandene Philosopheme zusammenzusetzen und mit einander zu vermischen, als auch aus ihnen neue philosophische Systeme zu bilden, erklären.

Sobald ein System eine Zeitlang im Gange gewesen ist, verliert es den Reiz der Neuheit; die ausschließliche Anhänglichkeit und die blinde Eingenommenheit gegen andere

dere nimmt ab, und es entsteht eine freiere Achtsamkeit auf das von andern Denkern Gesagte. Es entsteht ein Geist der Auswahl (Eklekticismus), welcher theils von praktischer Art ist, und von der Maxime ausgeht, das Gute, das Wahre, ohne Rücksicht auf irgend ein System, aufzusuchen, und zur Cultur der Menschheit anzuwenden, theils aber mehr theoretisch ist, und aus verschiedenen Quellen entspringen kann, immer aber ein Zeichen ist, daß die Systeme anfangen zu veraltern und neuen Bildungen Platz zu machen. Mit diesem Eklekticismus verbindet sich leicht Synkretismus, wenn nämlich der menschliche Geist das Bedürfniß des Forschens fühlet, aber dabei durch Einseitigkeit und Trägheit beschränkt ist, daß er ein System ganz zu durchforschen, oder einen eignen noch nicht betretenen Weg sich zu bahnen, entweder nicht für nöthig oder zu beschwerlich findet. Die Vergleichung gegebener Systeme, die Vereinigung derselben gewähret eine Beschäftigung ohne große Anstrengung des philosophischen Geistes, welche durch den dunkeln Gedanken, daß die Vernunft sich nicht widersprechen kann, und daß zwei Systeme, in sofern sie durch die Vernunft aufgegeben und zu Stande gebracht worden, einstimmig seyn müssen, belebt werden kann. Aber weil man bis auf die letzten Principien zurückzugehen zu träge war, so hatte Stolz und Dünkel bei diesen Vereinigungsversuchen und den dadurch veranlaßten Streitigkeiten den größten Antheil. Wer einmal ein System angenommen hatte, wollte sich und andere gerne überreden, daß dasselbe die volle Wahrheit enthalte, und daß es entweder mit einem andern ihm entgegengesetzten einstimmig, oder das letzte falsch sey.

Die beiden Systeme, welche auf diese Art noch denkende Köpfe beschäftigten, waren das aristotelische und platonische, weil gerade diese beiden durch Zeitumstände in

in Schwung gebracht worden, weil die Epikuräer zufrieden mit dem ruhigen Selbstgenuß, den sie in ihrem System fanden, und die spätern Stoiker mehr auf die praktische Anwendung der erkannten Wahrheiten, als auf die theoretischen Voraussetzungen desselben bedacht waren. Ungeachtet durch diese Beschäftigungen die Wissenschaft keinen wahren Gewinn erhielt, so wurde doch das Bedürfniß derselben, und das Verlangen nach weitern Fortschritten einigermaßen unterhalten.

Da aber der speculative Geist durch keines der vorhandenen Systeme völlig befriediget wurde, so suchte er durch Benutzung derselben ein neues darzustellen, welches die Gebrechen nicht hätte, und der Vernunft zusagte. Der Punkt, in welchem alle die Speculation nicht völlig befriedigten, war das Absolute, und das Verhältniß desselben zu dem Endlichen. Diese Vernunftideen, deren sich der menschliche Geist gar nicht enthalten kann, verführen ihn durch das anhängende Bewußtseyn der Nothwendigkeit so leicht, dieselben als Erkenntnißprincipien zu gebrauchen. Dieses Mißverständniß herrschte in allen Systemen, das Epikuräische ausgenommen; aber es hatte ganz verschiedene entgegengesetzte Vorstellungsarten erzeugt, indem die Gottheit bald als Grundkraft der Welt, bald als ein außerweltliches Wesen, bald als materiell, bald als immateriell, eben so verschieden das Verhältniß der Welt und der Seele zu der Gottheit vorgestellt wurde. Diese Uneinigkeit hatten schon skeptische Philosophen als ein Mittel gebraucht, die Unwissenheit des menschlichen Geistes in Rücksicht dieser Gegenstände, und das Unvermögen der menschlichen Vernunft ins Licht zu setzen. Diesen Gedanken benutzten nun auch einige Kirchenväter, um die Nichtigkeit aller heidnischen Philosophie, und den göttlichen Ursprung der christlichen Religionslehre zu zeigen; sie behaupteten, daß die philosophischen Systeme

nur

nur theilweise Wahrheit enthalten, in sofern in ihnen zerstreuete Wahrheiten mit der göttlichen Offenbarung übereinstimmen [12]). Dieses Wahre habe einen gemeinschaftlichen Ursprung mit der christlichen Offenbarung, vermöge Tradition und Unterricht von den jüdischen Propheten. Diese Ansicht blieb auch den heidnischen Philosophen nicht unbekannt, welche, zumal in Alexandrien, in mancherlei Verbindung mit den Christen standen; wenigstens war sie beinahe die allgemeine Vorstellungsart fast aller denkenden Köpfe der Christenheit und des Heidenthums, die aber in Alexandrien wegen des Zusammenflusses so vieler Menschen aus allen Nationen von verschiedener Denkungsart, und wegen der größern religiös-mystischen Stimmung mehr als anderwärts Nahrung und eine bestimmtere Richtung erhielt. Es ist zum wenigsten unverkennbar, daß die Vereinigungsversuche, welche von Alexandrien ausgingen, eine bestimmtere Grundlage und Tendenz hatten, als die übrigen. Denn hier liegen Platonische Philosopheme zum Grunde, und zu ihnen werden andere Sätze aus andern Schulen hinzugefügt, welche sich mit den erstern nach dem Hauptzwecke vereinigen lassen. Dieser Zweck ist kein anderer, als das Uebersinnliche

12) Lactantius *divinar. institut.* l. VII. c. 7. Facile est autem docere, pene universam veritatem per philosophorum sectas esse divisam. — Sed dum contradicendi studio insaniunt, dum sua etiam falsa defendunt, aliorum etiam vera subvertunt: non tantum elapsa ipsis veritas est, quam se quaerere simulabant, sed ipsi eam potissimum suo vitio perdiderunt. Quod si extitisset aliquis, qui veritatem sparsam per singulos, per sectasque diffusam colligeret in unum ac redigeret in corpus, is profecto non dissentiret a nobis. Sed hoc nemo facere nisi veri peritus ac sciens potest. Verum autem non nisi eius scire est, qui sit doctus a Deo.

liche als erkennbar durch Vernunft darzustellen, wobei aber die Phantasie unvermerkt ihr Spiel den Ideen der Vernunft unterschiebt, und in dieser Hinsicht ist die Philosophie der Alexandriner nichts anders, als eine erweiterte Ausführung der Hauptsätze des Platonischen Systems, mit dem Unterschiede, daß Plato zuweilen mit Bewußtseyn schwärmte, die Alexandriner aber ohne es zu wissen schwärmten; daß Plato bei den theologischen Speculationen nie das praktische Interesse aus den Augen ließ, bei den Alexandrinern es durch ihre zu weit getriebene dialektische Künsteleien verdunkelt wurde. Liegt gleich in der Platonischen Philosophie der Grund zu einem gewissen Enthusiasmus, so ist und soll dieser doch nur die Folge von gewissen lebhaft aufgefaßten Erkenntnissen seyn. Die Summe der Erkenntnisse wird immer bestimmt von jener Folge unterschieden. Bei den Alexandrinern wird die Ordnung selbst umgekehrt. Enthusiasmus nicht für praktische Ideen als das Wahre, Gute und Schöne, sondern für das unendliche Wesen wird als mit der Philosophie Ein und Dasselbe beschrieben. Wenn Plato auf nichts so sehr dringt, als den Charakter der Philosophie als eine Wissenschaft von dem Charakter der Dichtung zu unterscheiden, und daher Poesie und Magie von der Philosophie trennt, so gehen die Alexandriner darauf hinaus, vorzüglich die Magie und Theurgie als Eins mit der Philosophie, und als ihre höchste Stufe darzustellen. Die einzelnen Theile der Platonischen Philosophie, in denen dieser Denker am weitesten die Gränzen der Erkennbarkeit überschreitet, sind doch nur Hypothesen, gleichsam nur das Putzwerk, womit seine Einbildungskraft den ernsthaften Charakter seines philosophischen Gebäudes ausschmückt; aber bei den Platonikern werden diese geradezu mit den eigentlichen philosophischen Sätzen des Platonischen Systems in ein enges scheinbar wissenschaftliches Ganze strenger Wahrheit verbunden. Indem man diese Speculationen

ver-

verfolgte, bildete sich der grüblerische, dialektische, schwärmerische Geist aus, der nach vergeblichen Bemühungen, das Uebersinnliche gleich Gegenständen der Erfahrung objectiv zu bestimmen, endlich zu einer intellectuellen Anschauung fortging, in deren trüglichen Gebilden er endlich die absolute Realität erhascht zu haben glaubte.

Unstreitig fand sich zu diesen schwärmerischen Speculationen nirgends so viel Stoff und Veranlassung, als in der Platonischen und Pythagoräischen Philosophie; allein um sie in der Gestalt, vorzüglich in der ersten, zu finden, mußte schon eine besondere Geistesstimmung vorausgehen. Diese fand sich, wie wir schon gesehen haben, gerade in den gegenwärtigen Zeiten, und sie verbreitete sich aus dem Morgenlande, vorzüglich Aegypten, immer weiter über die Abendländer. In Alexandrien vereinigte sich alles, dem Plato unter allen Philosophen Griechenlands das größte Ansehen und den bedeutendsten Einfluß zu verschaffen, weil seine Philosophie bei dem Mangel an systematischem Vortrage sich eher deuten ließ, und ihrem Inhalte nach der herrschend gewordenen Denkart schon an sich am nächsten kam; weil sie eine Vereinigung auf der einen Seite mit den pythagoräischen neu aufgestutzten Philosophemen, und auf der andern mit manchen bildlichen Philosophemen der Orientaler verstattete. Schon hatte der gelehrte Jude Philo zu zeigen gesucht, daß Plato seine besten philosophischen Gedanken aus einer morgenländischen Quelle, dem Gesetzgeber und den Propheten der Juden, geschöpft habe; mehrere Gelehrte aus andern Ländern des Orients konnten dieses mit eben so scheinbarem Rechte thun. So mußten Plato's Schriften und Philosophie das Vereinigungsband zwischen den Vorstellungsarten der griechischen eben so fein fühlenden als scharf denkenden Philosophen, und des mit übermäßiger Lebhaftigkeit der Phantasie ausgezeichneten Orients,

und die Ideen eines Systems, in welchem die schönste Harmonie eines ausgebildeten menschlichen Geistes so wohlthätig auf jeden nicht verbildeten Menschen wirket, die Grundlage zu abenteuerlichen, in das unbekannte Land des Uebersinnlichen ausschweifenden Grillen werden, die durch ihr methodisches Gewand blendeten, aber um so mehr auf alle geistige Verhältnisse des Menschen verderblichen Einfluß äußerten.

Dieser herrschende Charakter, welchen die Philosophie annahm, begünstigte die kalte ruhige Stimmung des Skepticismus nur sehr wenig. Indessen dauerte er doch selbst in Alexandrien, dem Hauptsitze der schwärmerischen Philosophie, fort. Die Nachfolger des Aenesidemus, meistens gelehrte Aerzte, bildeten eine Reihe von skeptischen Philosophen, bis auf den Sextus Empirikus, der sie alle an Geist, Gelehrsamkeit und Scharfsinn übertraf. So gründlich aber dieser Forscher die Blößen der griechischen Philosophie aufdeckte, mit so schneidenden Schlüssen er das dogmatische Gewebe der berühmtesten Systeme zerstörte, so wenig Aufmerksamkeit scheint er erregt zu haben, vielleicht bloß darum, weil er nur die ältern Systeme in Untersuchung zog, und den jetzt herrschenden Dogmatismus ganz außer Acht ließ. Mit Sextus verschwand, wie es scheint, der skeptische Geist; er wurde auf eine Zeitlang durch den Dogmatismus überwältiget und verschlungen. So sehr dieses auf der einen Seite zu bedauern war, je ein reinerer Sinn für Wahrheit, Selbstständigkeit des Geistes, und Freiheit von den Vorurtheilen, dem Aberglauben und der Schwärmerei der damaligen Zeiten in den skeptischen Untersuchungen des Sextus sich offenbaret: so wenig war durch diese Methode zu philosophiren eine durchgreifende und wohlthätige Umänderung in der Denkart und der wissenschaftlichen Bearbeitung der Philosophie zu erwarten. Denn sie nahm nur die ältern philosophischen Systeme in Anspruch, zeigte, daß durch sie noch

keine

keine unumstößliche Wahrheit entdeckt worden, ohne einen neuen sichern Weg aufzuweisen, und ihre Räsonnements waren so beschaffen, daß sie selbst, ohne daß sie es wollte, die Zweifelsucht auf den Thron heben und den Untersuchungsgeist lähmen konnten. Nur dann, wenn der Forschungsgeist in voller Kraft regsam war, konnten die ernstlichen Angriffe des Skepticismus wohlthätig wirken, die vorhandenen Fehler in der Methode, in den Principien und der Anwendung derselben aufdecken, und das Streben nach etwas Besserm und Vollkommenerm wecken und lebendig erhalten. In einem Zeitalter, wo Geistesabspannung herrschend war, wären diese Wirkungen nie zu hoffen gewesen, wie selbst in neuern Zeiten unter andern Umständen eine ähnliche Erfahrung beweist.

Aus unsern bisherigen Bemerkungen ergibt sich das Resultat, daß der Inhalt dieses vierten Zeitraums nicht sehr reichhaltig seyn kann. Wenn man einen Blick auf die philosophische Literatur dieses Zeitraums wirft, und die Summe von den bloß erneuerten, wiederholten, oder auch bloß für das wirkliche Leben in Anwendung gebrachten Ideen abziehet, so bleibt ein kleiner Ueberrest von neuen Forschungen, welche die Geschichte darzulegen hat. Diese sind nämlich Aenesidem's erneuerter und von Sextus vollendeter Skepticismus, der in praktischer Hinsicht mehr entwickelte und fruchtbarer gemachte Stoicismus, und dann endlich der alexandrinische Neuplatonismus. Die übrigen Schulen bieten zu wenig Merkwürdiges dar, als daß ihre Geschichte in einem Werke, welches die wissenschaftliche Fortbildung der Philosophie hauptsächlich zum Augenmerk hat, eine Stelle einnehmen könnte. Mehrere in anderer Rücksicht merkwürdige Männer, als Cicero, Seneca, Plutarch, können zwar nicht ganz mit Stillschweigen übergangen werden; aber ihre ausführliche Lebensgeschichte und die Charakteristik ihrer Werke gehört

mehr für die Literaturgeschichte. Da sie die Philosophie nur nach gewissen subjectiven Bedürfnissen zu ihrer Beschäftigung gewählt hatten, und bei ihnen mehr der praktische als wissenschaftliche Gesichtspunkt vorwaltete, so wird ihre Ansicht von der Philosophie nur in so fern, als sie auf die herrschende Denkart, und dadurch auf den folgenden Zustand der Philosophie Einfluß erhielt, in der Geschichte der Philosophie eine Erwägung verdienen.

Noch eine Frage bleibt hier zu untersuchen übrig: ob die Philosophie, oder vielmehr Philosopheme der Juden, besonders der Rabbinen und Kabbala, eine Stelle in der Geschichte der Philosophie einnehmen könne und dürfe. Wenn das Urtheil der verdienstvollsten Bearbeiter der Geschichte der Philosophie, eines Tiedemann und Buhle, welche nach Brucker diese jüdische Philosophie aufgenommen haben, entscheiden sollte, so müßte diese Frage bejahend beantwortet werden. Und in der That scheint auch, besonders die Kabbala, wegen ihres wichtigen Einflusses auf die Literatur und Philosophie des Mittelalters, nicht füglich aus dem Inhalte der Geschichte der gesammten Philosophie ausgeschlossen werden zu können. Wenn man indessen den Inhalt und die Form dieser Philosopheme näher betrachtet, so wird man wenigstens eingestehen müssen, daß die Gegengründe die Gründe für die Aufnahme überwiegen. Denn wenn man auch eingestehen muß, daß die jüdische Nation philosophische Köpfe aufzuweisen hatte, so ist doch auf der andern Seite wieder unläugbar, daß sie größtentheils keine Originalität hatten; daß sie nur philosophische Sätze griechischer Philosophen anwandten, um das Ansehen ihrer Religionsschriften als göttlicher Offenbarungen zu beweisen, und anstatt der Vernunft die erste Stimme in den Gegenständen des Wissens einzuräumen, sie vielmehr der Offenbarung unterordnen, und die Wahrheit eines philosophischen Satzes nur

nur nach dem Grade ihrer Uebereinstimmung mit dem Organ der göttlichen Weisheit bestimmen. Ungeachtet nun diese Männer philosophische Ideen zu diesem Zwecke benutzen, und ihre Behauptungen sich auf eine Art von System zurückführen lassen, so war doch ihr Zweck dabei nicht, ein philosophisches System zu begründen, zu erweitern oder zu erläutern, sondern das Resultat zu unterstützen, daß alle Wahrheit von Gott offenbaret sey. Es gibt von dieser Behauptung eine philosophische Ansicht, von welcher auch die Geschichte der Philosophie nicht schweigen darf, und die philosophische Entwickelung des Supernaturalismus gehört allerdings auch mit in ihren Umfang: allein diese Entwickelung war für dieses Zeitalter noch zu früh, und von den historischen und exegetischen Gründen, welche die Stelle der philosophischen vertraten, nimmt die Geschichte der Philosophie natürlich keine Kenntniß. Ohne diese strenge Gränzscheidung würden theologische und philosophische Untersuchungen, zumal in neuern Zeiten, gar zu oft in einander fließen, und der Stoff der Geschichte der Philosophie müßte zu einem unübersehbaren Haufen anschwellen. Auf Commentare, Erläuterungen und Aufklärungen allerlei philosophischer Systeme muß diese Geschichte zwar allerdings auch Rücksicht nehmen, aber doch nur in so fern, als diese theils die herrschende Denkart bezeichnen, oder auf den Gang der wissenschaftlichen Cultur der Philosophie einen bedeutenden Einfluß haben. Nach dieser Maxime wird sich auch hier unterscheiden lassen, was für die Geschichte der Literatur überhaupt, und was für die Geschichte der Philosophie gehört.

Noch weniger aber ist die Kabbala dazu geeignet, eine Stelle in der Geschichte der Philosophie einzunehmen. Diese speculativen Grillen, die noch dazu als Ueberlieferungen übernatürlicher Offenbarungen aufgeführt werden, über deren Ursprung, Fortpflanzung und schriftliche

Auf-

Auffassung noch manche Dunkelheit schwebet, müssen hier ausgeschlossen werden, nicht weil sie über die Gränzen der Erkennbarkeit in das Uebersinnliche ausschweifen, sondern weil sie nicht in der Gestalt von methodischen, von der Vernunft geleiteten Speculationen, sondern als Eingebungen von oben herab, dargelegt; weil sie eben dieses Charakters wegen nicht auf dem Wege des Raisonnements eingeleitet und fortgeführt, sondern in wilder Unordnung, ohne Zusammenhang, wie Träume, welche vor der Phantasie vorübergehen, dargestellt werden, wobei die Vernunft nicht thätig, sondern leidend sich verhält. Es läßt sich die Tendenz, der Zweck und die Gründe dieser phantastischen Gebilde ausspüren, und ihnen hinterdrein als eine Art von System unterlegen; aber die ganze Art der Ausführung zeigt, daß den Verfassern diese philosophischen Ideen sehr dunkel vorgeschwebt sind, und daß sie nicht im Stande waren, sie zu deutlichem Bewußtseyn zu entwickeln, methodische Forschungen darüber anzustellen, und ihre Resultate in bestimmt gedachten Begriffen niederzulegen. Die Sprache ist ganz bildlich, und die Vernunft erscheint noch ganz in ihrer Kindheit, unter der Herrschaft der Phantasie. Da endlich diese Kabbala nur erst im Mittelalter bekannt geworden, und da erst Anhänger und Verbreiter fand, so gehört das Historische davon nicht in diese, sondern in eine viel spätere Epoche.

Mit mehr Recht, dürfte es scheinen, müsse der Stifter der christlichen Religion eine Stelle in der Geschichte der Philosophie finden, theils wegen seines erhabenen Charakters und musterhaften Lebenswandels, theils wegen seiner Religionslehre, welche reine Tugend mit dem Glauben an Gott verband, theils wegen des großen und ausgebreiteten Einflusses, welchen das Christenthum auf Sitten, Denkart, dann auch auf Wissenschaften, und besonders Philosophie, geäußert hat. Ungeachtet die Moral und Religions-

gions-

gionslehre Jesu nicht das Resultat tiefsinniger Forschungen, sondern Aussprüche eines reinen moralischen Sinnes und selbstständigen Charakters sind, so liegen ihnen doch durchaus reine Vernunftprincipien zum Grunde, und es haben daher in neuern Zeiten mehrere Theologen mit Glück versucht, die Lehren und Vorschriften des Christenthums auf solche zurückzuführen. Allein, dieser Gründe ungeachtet, stimmt der Charakter und die Tendenz der Christuslehre nicht zu dem Inhalte der Geschichte der Philosophie. Wenn man sie aus dem ursprünglichen Gesichtspuncte betrachtet, was sie ist und seyn sollte, so enthält sie nur populäre Belehrungen, keine Untersuchungen aus Principien; sie zwecket auf allgemeine Menschenbildung, auf Veredlung der religiösen Denk- und Gesinnungsart, nicht auf wissenschaftliche Entwickelung und Auflösung philosophischer Aufgaben, noch auf Bildung gelehrter Denker ab. Daß sie diesen Charakter verlor, und eine gelehrtere Einkleidung annahm, war die Folge von mancherlei zusammenwirkenden Umständen, welche in dem Zustande der Menschheit und der Cultur der Wissenschaften ihren Grund hatten, und unter Voraussetzung des göttlichen Ursprungs des Christenthums nothwendig so wirken mußten. Und hieraus entsprangen die mannigfaltigen Versuche, das System der auf das Christenthum gebauten Theologie als das einzig wahre zu begründen, und der Vernunft zur unbedingten Annahme und Unterwürfigkeit vorzuschreiben, zu welchem selbst die jedesmalige Zeitphilosophie oft den Stoff und die Methode leihen mußte. Darum darf aber doch die Gränzlinie zwischen Theologie und Philosophie in der Geschichte der letzten nicht vermischt und überschritten werden, ungeachtet etwas von jenen Versuchen, in sofern sie den Zustand und den Charakter der Philosophie beurkunden, berührt werden muß.

Nachdem wir den Inhalt der Geschichte dieses Zeitraums im Allgemeinen dargestellt haben, müssen wir noch

kurz

kurz die Quellen angeben, aus welchen die Thatsachen können geschöpft werden. Diese sind, des Aenesidemus Skepticismus ausgenommen, ziemlich reichhaltig und ergiebig, obgleich nicht immer mit kritischem Geiste geschrieben. Den ersten Rang behaupten auch hier die Schriften der Philosophen selbst, deren Anzahl, wenn man mit dem Namen des Philosophen nicht zu eigensinnig seyn will, nicht gering ist. Von dem Skeptiker Aenesidemus sind zwar alle schriftlichen Denkmäler seines Geistes verloren gegangen, doch hat Photius in seiner Bibliothek noch ein Fragment erhalten, aus welchem, in Verbindung mit einigen Nachrichten des Sextus, sich eine nothdürftige Kenntniß seines Philosophirens schöpfen läßt. Ein desto günstigeres Schicksal hat über die philosophischen Werke des Sextus Empirikus gewaltet, in denen wir außer einer Menge Notizen über die Philosopheme der vorhergehenden Zeiträume und ihre Geschichte eine getreue Darstellung des Skepticismus in seiner höchsten Stufe bei den Griechen finden. Es ist zu bedauern, wie wir schon oben bemerkten, daß dieser kalte ruhige Forscher über die philosophischen Ereignisse der neuern Zeit ein tiefes Stillschweigen beobachtet, er, der so großen Beruf hatte, den überschwenglichen Dogmatismus mancher philosophischen Parthie durch den skeptischen Ernst zu zügeln, wenn nicht etwa zum Theil manches philosophische Gaukelspiel ihm einer philosophischen Prüfung ganz unwürdig schien, und zum Theil die Philosopheme der Alexandriner zu neu waren, als daß er von ihnen Wissenschaft haben konnte.

Von den Schriften der neuern Pythagoräer ist außer einigen Fragmenten nichts übrig, als eine Sammlung von Briefen des berüchtigten Schwärmers Apollonius von Tyana, aus welchen man den Geist dieser Männer hinlänglich kennen lernt. Auch die Schriften des Philostratus, Porphyrius und Jamblichus enthalten

ten viele Materialien zur Kenntniß und Geschichte des neuern Pythagoräismus; aber ihre Leichtgläubigkeit und ihre leidenschaftliche Vorliebe für alles Wunderbare, Schwärmerische, Unnatürliche und Uebernatürliche macht den Gebrauch ihrer Nachrichten sehr unsicher, und fordert zu der strengsten und behutsamsten Kritik auf. Da uns indessen nicht sowohl die Personen, ihre Thaten und Schicksale interessiren, als ihre Philosopheme, und diese an sich von keinem sonderlichen Gehalte sind, so werden uns diese trüben Quellen nicht sehr kümmern. Denn die Kenntniß des Zeitgeistes kann aus ihnen geschöpft werden, unabgesehen auf die kritische Beschaffenheit derselben, so bald nur ausgemacht ist, daß sie denselben im Allgemeinen nicht verfehlt haben. Denn von dieser Seite ist ihre Glaubwürdigkeit durch die Schilderungen anderer Schriftsteller von unbezweifelbarem Ansehen gerechtfertiget.

Auch von den eigentlichen Platonikern und Aristotelikern sind nur wenig Schriften von Bedeutung vorhanden, wenn man die Commentare und andere Erläuterungsschriften ausnimmt, wodurch die Philosophie im Ganzen nichts gewonnen hat. An die Stelle der erstern trat die Philosophie der Alexandriner, von deren Schriften so viel erhalten ist, als wir zur Kenntniß derselben nöthig haben. Das schätzbarste Denkmal in dieser Rücksicht sind die Werke des Plotin, welche bei aller hyperphysischen und schwärmerischen Tendenz dennoch auch viele trefliche Gedanken und helle Ansichten enthalten, und für die dialektische Subtilität weniger, aber für die systematische und strengwissenschaftliche Denkart ein Meisterstück des griechischen Geistes sind. In ihnen finden wir das vollständige System der alexandrinischen Philosophie, wie es aus Plato's metaphysischen Ideen, mit Verwebung pythagoräischer und anderer Meinungen, nach dem Geiste des Zeitalters gebildet worden; aus den übrigen lernen wir

bloß abweichende Meinungen über diejenigen Gegenstände, welche, bei allem Schein vom Wissen, doch außer dem Gebiete des Wissens liegen, und gelehrtere Versuche, manche Vorstellungsarten anderer Männer mit den Vorstellungsarten der Alexandriner zu verbinden und in Uebereinstimmung zu bringen, und außerdem manche historische Notizen, welche nicht ohne Werth sind. Wir rechnen dahin vorzüglich den Schüler des Plotins, den Porphyrius, welcher seinen Lehrer zwar nicht an Geistesschwunge, aber an logischer Kunst, Präcision des Vortrags und an mannigfaltigen gelehrten Kenntnissen übertraf. Wir übergehen hier sein Verdienst als Ausleger des Aristoteles und des Plato, und nennen nur sein Leben des Plotin, in welchem er, obgleich als enthusiastischer Lobpreiser, doch absichtlich kein Factum entstellt, sondern alles so erzählt hat, wie er es von seinem Lehrer und dessen Freunden und Schülern erfahren hatte. Die noch übrigen Schriften sind in philosophischer Rücksicht von geringerm Werthe, als andere, die verloren gegangen, oder nur noch aus Handschriften bekannt gemacht worden sind. Nicht ohne Interesse sind wenigstens die Bruchstücke aus seinen Schriften von den Seelenkräften und der Freiheit der Seele, welche Stobäus aufbewahret hat, in sofern sie theils geschichtliche Data enthalten, theils den noch nicht ganz erloschenen Forschungsgeist der damaligen Zeit beweisen, ungeachtet er sich hauptsächlich innerhalb des bereits Entdeckten hielt. Das Gesagte gilt auch gewissermaßen von Jamblich, wiewohl dieser dem Porphyr an Geistestalenten nicht gleich kam. Seine noch vorhandenen Schriften betreffen hauptsächlich die Philosophie des alten Pythagoräismus und die Religionslehre der Aegyptier; in den von Stobäus aufbehaltenen Fragmenten ist vieles zur Dogmengeschichte der Philosophie, auch der neuern Zeiten, enthalten. Vorzüglich besteht der Werth dieser Schriften darin, daß sie zur Kenntniß der damaligen

Denk-

Denkart und des Charakters des Philosophirens viele Beiträge liefern. Vielen Stoff für die Geschichte dieser Zeiten enthalten auch mehrere untergeschobene Werke, z. B. die Orakel des Zoroasters und die Schriften des Hermes Trismegistus.

Einen ganz andern Geist athmen die Schriften der Stoiker in diesem Zeitraume, des Seneca, Epictet, Arrian und Antonin. Sie sind vorzüglich merkwürdig, um den Stoicismus in seiner praktischen Ausbildung kennen zu lernen, durch welche die speculativen Ideen, wenn gleich nicht ganz vertilgt, doch verdunkelt und mehr auf die Seite gelegt wurden, so daß die praktischen Ideen vorzüglich sich ausbreiten konnten. Diese spätern Stoiker sahen ein, daß die Würde des Menschen nicht sowohl in dem Wissen, als in der freien Befolgung des Sittengesetzes bestehe, und betrachteten daher die Pflichtenlehre als den ersten und vornehmsten Theil der Philosophie, dem die übrigen theoretischen Sätze nur bei- und untergeordnet werden müßten. Das Moralsystem, welches in den Schriften dieser Männer aufgestellt ist, stimmt in den Principien mit dem der ältern überein, ist aber hier von manchen eigenthümlichen Seiten entwickelt, und vorzüglich für die Anwendung des wirklichen Lebens eingerichtet worden.

Außer diesen Schriften der Philosophen müssen noch die Sammlungen des Stobäus, des Aulus Gellius, die Werke des Lucian, Makrobius, Eusebius, theils wegen der in ihnen enthaltenen Bruchstücke aus nicht mehr vorhandenen philosophischen Schriftstellern, theils wegen mancher Beiträge zur Dogmengeschichte als Nebenquellen betrachtet werden, ohne welche die Kenntniß dieses Zeitraums noch weit lückenhafter und unzusammenhängender seyn würde. Zerstreuet finden sich auch noch in andern Schriftstellern, besonders Kirchenvätern, manche Nach-

Nachrichten, welche nicht übersehen werden dürfen. Zu den Schriften, welche Lebensbeschreibungen der Philosophen enthalten, gehören außer der von Porphyr angeführten noch Philostratus Leben des Apollonius von Tyana, und des Eunapius kurze Biographien neuerer Philosophen, besonders aus der Schule der Neuplatoniker.

Viertes Hauptstück.

Erster Abschnitt.

Aenesidemus Skepticismus.

Ungeachtet die griechische Philosophie schon sehr bald in andern Ländern außer Griechenland bekannt war durch die Reisen und den Aufenthalt mehrerer Philosophen, so fällt doch die eigentliche Periode ihrer Fortpflanzung und Ausbreitung in dem römischen Reiche, welches jetzt alle bekanntern und cultivirtern Länder der drei Erdtheile in sich faßte, in diesen Zeitraum. Denn ungeachtet die Ptolemäer in Aegypten mehrere Philosophen und andere Gelehrte an ihren Hof gezogen, auch sogar eine Art von Akademie unter dem Namen des Museum gestiftet hatten, so war doch die Philosophie als ein ausländisches Studium zu betrachten, welches zwar von manchen Königen begünstiget und geschätzt wurde, aber doch noch nicht eigne Wurzel geschlagen hatte. Vielmehr war Griechenland noch immer das eigentliche Mutterland, die Pflanzschule der Philosophen und der Hauptsitz des philosophischen Studiums. Aber der Ruhm der philosophischen Schulen zu Athen überlebte den Verfall der politischen Freiheit nicht

nicht lange, und so wie die Erpressungen der Römer das Land um seinen Wohlstand brachten, verstummten auch immer mehr die Musen, und ihre Pfleger zerstreueten sich nach Rhodus, Alexandrien und Rom, wo sich immer mehr Große und reiche Individuen fanden, welche aus Neigung oder Eitelkeit Geschmack an den Wissenschaften fanden, und einen Ruhm drein setzten, Beschützer und Beförderer derselben zu seyn. Zudem war es natürlich, daß in Griechenland das Interesse für die Philosophie nach und nach, wo nicht erkaltete, doch abnahm, weil die Originalgenie's seltener wurden, und keine neuen Systeme und Ansichten mehr wie vorhin hervorkamen, sondern der Vortrag der Lehrer und das Studium der Lernenden immer in demselben Kreise eingeschränkt war; da hingegen das Ausland ein altes System, was aber jetzt erst bekannt wurde, mit Begierde und Wohlgefallen als etwas Neues aufnahm.

So ungünstig aber die Zeitumstände in Griechenland, welche die Philosophen in die benachbarten Länder zerstreueten, so anlockend manche äußern Verhältnisse waren, welche sie dahin zogen: so war doch die ganze Lage der damaligen cultivirten Welt nicht so beschaffen, daß die Verpflanzung der Philosophie in andere Länder der Wissenschaft selbst wesentliche Vortheile versprechen konnte. Es ist hier fast derselbe Fall, wie in der organischen Natur mit der Verpflanzung aus einem Boden in den andern; findet das fremde Gewächs nicht einen angemessenen Boden und Nahrungsmittel, so gedeiht es zu keinem fröhlichen Wuchse. Die Philosophie fand in dem römischen Reiche Empfänglichkeit zur Aufnahme, aber keine frische Kraft zu eigenem kraftvollem Getriebe, außer daß hier und da üppige Wasserreben hervorschossen. Die Zerrüttung des römischen Reichs, der herrschende Luxus und das Sittenverderben auf der einen Seite, auf der andern der Druck des Despotismus hinderten das glückliche Fortkommen

men und Emporstreben der Philosophie, wie der andern Wissenschaften. Kärglich sind die Früchte, welche unter diesen Umständen die philosophischen Forschungen der wenigen Männer trugen; sie gingen nicht über das hinaus, was die ältern Griechen durch ihre Forschungen entdeckt hatten; die Ausbreitung, Erläuterung und Verdeutlichung der griechischen Systeme, fortgesetzte Untersuchung der Streitfragen, welche sie entzweiet hatten; historische Kenntniß der griechischen Philosophie; Identität und Verschiedenheit, besonders der aristotelischen und platonischen Philosophie. Dieß war der Kreis der Forschungen, in welchem sich das Nachdenken begränzte, dieß der Tummelplatz manches Streites, durch den keine Wahrheit errungen wurde.

Die Geschichte dieses Zeitraums stellt also größtentheils nur ein Nachspiel schon da gewesener Erscheinungen auf. Dogmatismus und Skepticismus, beide treiben ihr altes Spiel; der erstere ununterbrochen, der zweite nur einigemal nach langen Zwischenzeiten; der Kampf zwischen beiden ist weit weniger hitzig, und wird mit wenigerer Theilnahme des Publicums geführt. Je ruhiger indessen der Skepticismus geworden war, mit desto mehr innerer Kraft und Stärke hatte er gelernt, die gewöhnlichen Waffen gegen den Dogmatismus zu gebrauchen. Er war die einzige Parthie der Philosophie, welche ihrer Vollendung aus dem Gesichtspunkte der griechischen Denker näher geführt ward. Den Grund dazu legte Aenesidem, der die Skepsis des Pyrrho wieder hervorsuchte, und sie den Akademikern, die mit dem Antiochus erklärte Dogmatiker geworden waren, entgegensetzte.

Von den Lebensumständen dieses Mannes ist sehr wenig bekannt, weil nur wenige Schriftsteller seiner erwähnen. Daß er von Geburt ein Kretenser, aus der Stadt Gnossus, war, der sich aber in Alexandrien aufhielt,

hielt, und daß er zu Cicero's Zeiten, oder vielleicht noch etwas später, lebte; dieß sind die wenigen Facta, welche wir von seinem Leben wissen [1]). Es ist wahrscheinlich, daß er aus eigener Neigung dem Studium der Philosophie seine Aufmerksamkeit schenkte, und besonders mit Vorliebe des Heraklits und des Pyrrho Philosophie studirte. Die letztere betrachtete er wenigstens, nach Sextus Zeugniß, als eine Vorbereitung für die erstere [2]). Als nun das Ansehen der letzten Akademiker gesunken, Antiochus offenbar zu der Partei der Dogmatiker wieder übergetreten war, und fast kein Mensch mehr an die Skeptiker und ihre Gründe gegen die Dogmatiker dachte, so nahm sich Aenesidemus vor, die pyrrhonische Schule zu erneuern; er lehrte ihre Grundsätze, und trug sie in einer eignen Schrift: **Pyrrhonische Untersuchungen**, vor, wovon **Photius** ein sehr dürftiges Fragment und Sextus einige Stellen erhalten hat [3]).

Wir

1) **Diogenes Laert.** IX. §. 116. **Eusebius** *Praeparat. Evangel.* XIV, 18. *μηδενος δ' ἐπιστραφεντος ἀυτων, ὡς ἐι μηδε ἐγενοντο το παραπαν, ἐχθες και πρωην ἐν Ἀλεξανδρειᾳ τῃ κατ' Αιγυπτον Αινησιδημος τις ἀναζωπυρειν ἠρξατο τον ὑθλον τουτον.* **Photius** *Bibliothec.* p. 546. (ed. Rothom. 1653) nennt ihn *ὁ ἐξ αιγων*, welches aber wahrscheinlich eine falsche Lesart für *ἀιγυπτιος* oder *ἀλεξανδρευς* ist. Aegyptier oder Alexandriner kann er gar füglich heißen, weil er in Alexandrien lebte und lehrte. **Eusebius** *Praep. Evangel.* XIV. 7.

2) **Sextus Empiricus** *Pyrrhon. Hypotypos.* 1. §. 210. *επει δε ὁι περι τον Αινησιδημον ελεγον, ὁδον ειναι την Σκεπτικην αγωγην επι την Ηρακλειτειον Φιλοσοφιαν· διοτι προηγειται του τ' αναντια περι το αυτο ὑπαρχειν, το τ' αναντια περι το αυτο φαινεσθαι.*

3) **Photius** *Cod.* 212. p. 542. **Eusebius** *Praeparat. Evangel.* XIV. c. 18. *μηδενος δ' επιστραφεντος αυτων, ὡς ει μηδε εγενοντο το παραπαν, εχθες και πρωην εν Αλεξανδρειᾳ τῃ κατ' Αιγυπτον Αινησιδημος τις αναζωπυρειν ἠρξατο τον ὑθλον τουτον.*

Wir werden nun Aenesidemus Ansicht von dem Skepticismus und seine Verdienste um denselben darstellen, und dann untersuchen müssen, in wie fern er einen solchen innigen Zusammenhang zwischen dem Skepticismus und dem System des Heraclits annehmen konnte. Und hierbei werden wir auch Gelegenheit finden, unsere im zweiten Bande geäußerte Behauptung, daß nämlich Aenesidem die zehn bekannten skeptischen Zweifelsgründe zuerst vorgetragen habe, durch neue Gründe zu unterstützen.

Das Werk des Aenesidemus bestand aus acht Büchern. In dem ersten entwickelte er den Unterschied zwischen den Pyrrhoniern und Akademikern, und stellte dann die pyrrhonische Methode in einem allgemeinen Abrisse dar. In diesem oder in dem dritten Buche wird er auch wahrscheinlich die zehn allgemeinen Gründe oder Ansichten der Skepsis aufgestellt haben. In dem zweiten Buche handelte er von Wahrheit, Ursache, Wirkung, Accidenzen, Bewegung, Entstehen und Untergange, und zeigte, daß alles dieses ungewiß und nicht erkennbar sey. Das dritte Buch hatte besonders die Bewegung und Empfindung zum Gegenstande, setzte den Widerstreit in den Empfindungen aus einander, und folgerte daraus ebenfalls die allgemeine Ungewißheit und Unerkennbarkeit der Dinge. In dem vierten bestritt er die ganze Lehre von den Zeichen, d. i. die Schlußart von dem Sinnlichen auf das Uebersinnliche, mit Anwendung auf die Natur, Welt und die Götter. In dem fünften sprach er von der Ungültigkeit und Leerheit des Begriffs der Causalität, und erwog vorzüglich die Fehler, welche in den Nachforschungen nach den Ursachen der Erscheinungen begangen werden. Dieses Buch bestand also aus zwei Theilen, skeptische Betrachtung der Causalität in abstracto und concreto. Die Erforschung der Ursachen in concreto nannte er Aetiologie, und was er von den dabei vorgehenden Fehlern sagt, davon

führt

führt Sextus die Hauptpunkte an [4]). In dem sechsten Buche handelte Aenesidem von dem Guten und Bösen, von dem Wünschenswürdigen und Verabscheuungswürdigen, von dem Vorzuziehenden und Nachzusetzenden (προηγμενα, αποπροηγμενα, Unterscheidungen der Stoiker) und bewies, daß der Mensch davon nichts erkenne. Das siebente handelte von den Tugenden, und folgerte aus den mancherlei abweichenden Meinungen der Philosophen, daß diese sich selbst täuschen, wenn sie sich und andern eine Einsicht von dem letzten Grund der Tugend vorspiegeln. Das achte Buch ist gegen die Lehre von dem Endzwecke des Menschen gerichtet; die Philosophen, welche diesen in der Glückseligkeit, oder in dem Vergnügen, oder in der Vernunft gesucht hatten, werden widerlegt. Aenesidem sucht zu beweisen, daß, so viel auch die Philosophen davon schwatzen, es doch keinen Endzweck gebe. Auf diese Art gibt Photius den Inhalt der acht Bücher des Aenesidemus an; ob durchaus richtig, dürfte noch hier und da zweifelhaft scheinen. Hätte es ihm nur gefallen, noch etwas ausführlicher die Gedanken dieses Denkers anzugeben, und wo nicht die Hauptstellen zu excerpiren, doch wenigstens so viel über jedes Buch zu sagen, als er über das erste gesagt hat, so würden wir ihm noch weit mehr Dank wissen, als jetzt, da wir ihm nicht viel mehr als die Kenntniß dieses Werkes verdanken, und zugleich im Stande seyn, über den Skepticismus dieses Mannes noch vollständiger urtheilen zu können. Es ist nur gut, daß er wenigstens aus dem ersten Buche Aenesidems Ansicht von dem pyrrhonischen Skepticismus, und von dem Unterschiede zwischen diesem und dem akademischen in einigen allgemeinen Zügen angegeben hat, woraus unwidersprechlich hervorgehet, daß Aenesidem, ungeachtet des Ansehens, in welchem er bei dem

4) Sextus Empiric. *Pyrrhon. Hypotypos.* 1. §. 180.

dem Sextus stehet, doch mehr scharfsinnig als tiefsinnig und consequent in der erneuerten Begründung des Skepticismus verfuhr.

Die Akademiker, sagt er, sind Dogmatiker; sie sehen einiges als unbezweifelbare Wahrheit, einiges als unläugbar falsch an. Die Pyrrhonier sind dagegen durchgängig Zweifler, nehmen überhaupt kein Dogma an, und keiner von ihnen hat eine allgemeine Erkennbarkeit der Dinge so wenig, als eine durchgängige Unbegreiflichkeit derselben behauptet. Nach ihnen ist etwas eben so wenig von dieser als von jener bestimmten Beschaffenheit, als bald von dieser, bald von einer andern Art, oder für den Einen ein solches, für den Andern wieder ein solches, oder für einen Dritten gar ein Unding [5]).

Die Pyrrhonier behaupten nicht, daß der menschliche Verstand alles ohne Unterschied erreichen oder nicht erreichen könne; daß etwas wahr oder falsch, oder wahrscheinlich, real oder nicht real sei, sondern es ist ihnen ein und dasselbe eben so wenig ergründlich als unergründlich, eben so wenig wahr als falsch, wahrscheinlich als unwahrscheinlich, real oder nicht real [6]).

Denn

5) Photius l. c. p. 548. οἱ μεν απο της Ακαδημιας δογματικοι τε εισιν, και τα μεν τιθενται αδιαςακτως, τα δε αιρȣσιν αναμφιβολως· οἱ δε Πυῤῥωνειοι απορητικοι τε εισι και παντος απολελυμενοι δογματος· και ȣδεις αυτων το παραπαν ȣτε ακαταληπτα παντα ειρηκεν ȣτε καταληπτα· αλλ᾽ ȣδεν μαλλον τοιαδε η τοιαδε· η τοτε μεν τοια, τοτε δε ȣ τοια· η ᾧ μεν τοιαυτα, ᾧ δε ȣ τοιαυτα, ᾧ δε ȣδ᾽ ὁλως οντα.

6) Photius l. c. p. 548. ȣτε μην εφικτα παντα κοινως, η τινα τȣτων ȣκ εφικτα, αλλα ȣδεν μαλλον εφικτα η ȣκ εφικτα, η τοτε μεν εφικτα, τοτε δε ȣκ εφικτα· και μην ȣδ᾽ αληθινον, ȣδε ψευδος, ȣδε πιθανον, ȣδ᾽ ον ȣδε μη ον· αλλα το αυτο, ὡς ειπειν, ȣ μαλλον αληθες η ψευδος, η πιθανον η απιθανον, η ον, η ȣκ ον.

Denn die Pyrrhonier entscheiden über nichts, auch selbst nicht einmal darüber, daß sie nichts entscheiden. So drücken sie sich aus, weil sie sich nicht anders auszudrücken wissen [7]). Nur dadurch allein erhalten sich die Pyrrhonier frei von allen Widersprüchen und setzen sich keinen Einwürfen aus, wie die Akademiker, welche vorzüglich jetzt selbst zuweilen stoischen Behauptungen beitreten, und wenn man die Wahrheit sagen soll, als Stoiker erscheinen, welche mit Stoikern im Streite begriffen sind. Sie setzen Tugend und Untugend, Gutes und Böses, Wahrheit und Falschheit, Realität und Nichtrealität voraus, entscheiden über vieles bestimmt, und bezweifeln bloß die begreifende Vorstellung der Stoiker. Dadurch aber gerathen sie, ohne es sich selbst bewußt zu seyn, in Widersprüche. Denn zugleich etwas setzen, und es keck wieder aufheben, und dabey behaupten, daß es allgemein erkennbare Dinge gebe, schließt einen offenbaren Widerspruch in sich. Denn wie ist es möglich, daß man noch zweifelt und unentschieden ist, wenn man erkannt hat, dieses da sey wahr, dieses aber falsch. Kann man noch anstehen, das eine anzunehmen, das andere zu verwerfen. Oder wenn man noch nicht erkannt hat, daß dieses gut oder böse, wahr oder falsch ist, so muß man schlechterdings eingestehen, daß durchaus nichts erkennbar ist. So bald es nur einleuchtend ist, daß man durch die Sinne oder durch den Verstand etwas erkennet, so ist auch alles erkennbar [8]).

7) Photius l. c. *καθολου γαρ ουδεν ὁ Πυῤῥωνειος ὁριζει, αλλ' ουδε αυτο τουτο, ὁτι ουδεν διοριζεται· αλλ' ουκ εχοντες φασιν ὁπως το νοουμενον εκλαλησωμεν, ουτω φραζομεν.*

8) Photius l. c. *οἱ δε απο της Ακαδημιας μαλιστα της νυν, και στωϊκαις συμφερονται ενιοτε δοξαις, και ει χρη τ' αληθες ειπειν.*

Wenn wir voraussetzen, daß Photius diese Gedanken richtig ausgezogen hat, was sich freilich nicht erweisen läßt und beinahe nicht wahrscheinlich ist, da er sich eine sehr geringe Vorstellung von dem Werthe dieses Buches machte, dem er allenfalls einige Brauchbarkeit zur Uebung des logischen Scharfsinnes beimißt, so ergibt sich daraus das Resultat, daß Aenesidemus in seiner Ansicht von dem Wesen und dem Grunde des Skepticismus nicht weiter gekommen ist, als Arcesilaus, Carneades und Philo, den einzigen Punkt ausgenommen, daß er nur **den Skepticismus in seiner größten Allgemeinheit genommen für den wahren Skepticismus** erklärte. Diese hatten einen bestimmten Punkt, von dem sie ausgingen, und worauf sie ihren Skepticismus gründeten, die **begreifende Vorstellung** der Stoiker; in Rücksicht auf diese, die als Kriterium der objectiven Wahrheit geltend gemacht werden sollte, behaupteten sie, daß sich nichts über die Wahrheit und die Realität der Erkenntniß entscheiden lasse, auch das nicht, daß sich nichts entscheiden lasse;

ειπειν, ϛωϊκοι φαινονται μαχομενοι ϛωϊκου. Δευτερον και περι πολλων δογματιζȣσιν. Αρετην τε γαρ και αφροσυνην εισαγȣσι και αγαθον και κακον· ὑποτιθενται και αληθειαν και ψευδος, και δη και πιθανον και απιθανον, και ον και μη ον, αλλα τε πολλα βεβαιως ὁριζȣσι· διαμφισβητειν δε φασι περι μονης της καταληπτικης φαντασιας. Διο οἱ μεν απο Πυρρωνος εν τῳ μηδεν ὁριζειν ανεπιληπτοι το παραπαν διαμενȣσιν· οἱ δε εξ Ακαδημιας ὁμοιας τας ευθυνας τοις αλλοις φιλοσοφοις ὑπεχȣσι. Το δε μεγιϛον, οἱ μεν περι παντος τȣ προτεθεντος διαπορȣντες, το δε συϛοιχον διατηρȣσι και ἑαυτοις ȣ μαχονται, ȣδε μαχομενοι ἑαυτοις συνισασι· το γαρ ἁμα τιθεναι τι και αιρειν αναμφιβολως, ἁμα τε φαναι κοινως ὑπαρχειν καταληπτα, μαχην ὁμολογȣμενην εισαγει. — ει μεν αγνοειται ὁτι τοδε εϛιν αγαθον η κακον, η τοδε μεν αληθες, τοδε δε ψευδος, και τοδε μεν ον, τοδε δε μη ον· παντως ὁμολογητεον, ἑκαϛον ακαταληπτον ειναι. ει δ᾽ εναργως κατ᾽ αισθησιν η κατα νοησιν καταλαμβανεται· καταληπτον ἑκαϛον φατεον.

lasse; übrigens waren sie keine entschiedenen und durchgängigen Zweifler, läugneten wenigstens nicht die praktischen Wahrheiten, wenn sie auch nicht in die Gründe derselben eindringen konnten. Aenesidem betrachtet nun die Akademiker, dieses particulären Skepticismus willen, für pure Dogmatiker, die sich, ohne es gefühlt zu haben, in den gröbsten Widerspruch gestürzt hätten, gleichsam als läge in dem Satze: einiges läßt sich erkennen, einiges nicht, der Widerspruch: alles läßt sich erkennen, nichts läßt sich erkennen. So wenig nun dieses Raisonnement als bündig erscheint, zumal für unsere Vorstellungsart, so darf man doch auf der andern Seite nicht verkennen, daß die Sache ein anderes Ansehen gewinnet, wenn man sie aus dem Gesichtspunkte betrachtet, daß eigentlich der Streit der Dogmatiker mit den Akademikern und Skeptikern das Kriterium der Wahrheit betraf. Die ersten behaupteten ein solches wirklich gefunden zu haben, die letzten läugneten es. Nun war der Unterschied zwischen einem bloß logischen und einem materialen Kriterium oder was dasselbe ist, Grundsatz des Wahren, noch nicht entwickelt und blickt kaum hier und da als dunkle Ahndung hervor, wiewohl die streitenden Denker, sich oft unbewußt, bald die logische, bald die materiale Beziehung des Kriteriums mehr vor Augen hatten. Die Akademiker bestritten das Kriterium in materialer Beziehung, ohne darum logische und moralische Wahrheiten abläugnen zu wollen. Auf diesen Unterschied nimmt nun Aenesidemus keine Rücksicht, darum beschuldiget er die Akademiker einer auffallenden Inconsequenz, und darum behauptet er, daß der Skepticismus nur in seiner Allgemeinheit haltbar und gründlich sey.

Allein dieser allgemeine Skepticismus hat gar keinen philosophischen Charakter. Denn soll der Skepticismus philosophisch seyn, so muß er doch wenigstens etwas Subjectiv-

jectivgewisses haben, von einer sichern Grundlage oder von Gründen ausgehen, welche die Ueberzeugung bewirken, daß entweder keine Erkenntniß möglich, oder daß sie nur bisher noch nicht entdeckt sey, ohne die Möglichkeit zu bestreiten. In dem ersten Falle würde aber ein solcher Skepticismus sich selbst zerstören, wenn er die Unmöglichkeit aller Erkenntniß aus Gründen überzeugend darthun könnte, und sich in ein Dilemma verstricken, welches schon mehrere Dogmatiker entgegengestellt hatten. Aenesidem suchte diesem durch eine Ausflucht zu entgehen, welche ebenfalls einige Akademiker benutzt hatten. Die Pyrrhonier, sagte er, entscheiden über nichts, selbst nicht über das, daß sie nichts entscheidend behaupten. Hierdurch glaubte er den Skepticismus gänzlich von dem Dogmatismus geschieden, und den Skeptiker durch die Lossagung von aller Behauptung gegen alle Einwürfe sicher gestellt zu haben. Dieß heißt aber mit andern Worten so viel als: wir fühlen es, daß wir recht haben, wenn wir nichts für gewiß und ausgemacht behaupten, wir können es aber nicht mit Gründen behaupten. Hiermit hört nun der Skepticismus auf, philosophisch zu seyn.

Nach allem diesem scheint es, als wenn Aenesidemus noch weit davon entfernt war, eine philosophische Ansicht von dem Skepticismus zu gewinnen, und aller Wahrscheinlichkeit nach gelang es erst dem Sextus, durch die Betretung eines andern Weges, dem Skepticismus eine andere vernunftgemäßere Gestalt zu geben. Dieses Resultat stimmt mit einer Nachricht zusammen, welche wir allein dem Sextus verdanken, daß Aenesidemus den Skepticismus als eine Einleitung und Vorbereitung für das Heraklitische System betrachtet habe. Aenesidem behauptete diesen Zusammenhang nicht etwa wegen einiger skeptischen Aeußerungen, die sich bei dem Heraklit finden, sondern weil er wirklich überzeugt war, daß die Idee, welche dem Heraklitischen System zum Grunde lag, alles entstehe

durch

durch entgegengesetztes Wirken, und jedes Ding sey in einem unaufhörlichen Flusse, indem es ohne Unterlaß eine Reihe entgegengesetzter Zustände durchlaufe, und daher alles sey und nicht sey, (man sehe I. B. S. 237.) gegründet sey. Um diese Wahrheit, daß an einem jeden Dinge Entgegengesetztes wirklich sey (eigentlich werde), einzusehen, sagte er, müsse man sich vorher davon überzeugen, daß an einem und demselben Dinge Entgegengesetztes erscheine [9]). Gewiß eine sonderbare Verbindung von Ideen und ein Beweis mehr, daß Aenesidem, wie wir vorhin bemerkten, das Wesen des Skepticismus sich nicht ganz enthüllen konnte. Wie war es möglich, von den Erscheinungen auf das Seyn, von dem Wechsel entgegengesetzter Erscheinungen auf die Vereinigung des Entgegengesetzten in der Natur jedes Dinges zu schließen, nachdem er als Pyrrhonier angenommen hatte, er wisse nichts und könne über nichts entscheiden. Mußte nicht durch jenen Schluß sein Skepticismus oder durch diesen seine dogmatische Behauptung umgestoßen werden? Wie konnte es ihm entgehen, daß er auf diese Art denselben Tadel und mit noch weit größerm Rechte verdiene, den er oben den Akademikern machte?

Diese Inconsequenz ist schwer zu erklären. Historische Data finden sich gar nicht, und nicht leicht wird eine Muthmaßung erdacht werden, welche einigermaßen befriedigte. Wenn man auch annehmen wollte, daß Aenesidem in einem andern Werke die skeptischen Betrachtungen angestellt, in einem andern aber jene Behauptung aufgestellt habe, oder daß er früher ein Anhänger des Heraklitischen Systems gewesen, und dann erst mit dem Skepticismus des

9) Sextus *Pyrrhon. Hypotypos.* I. §. 210. Man s. oben Note 2.

des Pyrrho bekannt worden sey, so bringt uns dieses um keinen Schritt weiter [10]). Denn die verschiedenen Schriften sind doch dem Inhalte und Zwecke nach zu ähnlich, als daß sie eine so sehr veränderte Denkart begreiflicher machen könnten; und wenn man auch annehmen wollte, daß er anfangs Anhänger des Heraklits und hernach erst Pyrrhonier geworden sey, so müßte er nach der obigen Aeußerung doch beides geblieben seyn. Diese Vereinigung ist aber eben das Unbegreifliche, oder wie Sextus, der ihn sonst so sehr schützt, sagt, Ungereimte, welches durch das Factum selbst auf keine Weise gehoben werden kann.

Es bleiben nur zwei Möglichkeiten zu denken übrig. Entweder, Aenesidem war im Grunde ein Heraklitiker, und nur Zeitumstände und wer weiß welche Absichten bestimmten ihn, in dem Geiste des Pyrrho Bücher zu schreiben und den Skepticismus zu lehren, ohne darum aufzuhören, im Innern ein Heraklitiker zu bleiben. Oder es gebrach ihm bei allem Scharfsinn in dem Einzelnen, an durchgreifendem Tiefsinn und systematischem Geiste, um die Unverträglichkeit des Skepticismus mit des Heraklits System aufzufassen, und in das innere Wesen des Skepticismus einzudringen. Diese Verblendung konnte ihm um so eher begegnen, da er in Rücksicht auf die Kenntniß der Gesetze des menschlichen Geistes oder in der Theorie des Erkenntnißvermögens bei derselben Ansicht stehen geblieben war, die Heraklit gewonnen hatte. Er setzte nämlich, gleich diesem Philosophen die Denkkraft nicht **in**, sondern **außer** dem

10) Aenesidemus schrieb außer den angeführten πυρρωνειαι λογοι auch noch εις τα Πυρρωνεια ὑποτυπωσις Diog. IX, §. 78. Euseb. *Praep. Evang.* XIV, 18. κατα σοφιας und περι ζητησεως Diog. IX, §. 78. Man siehet aber nicht, wie der Inhalt irgend einer derselben etwas zur Aufklärung des Factums beitragen könne.

dem Menschen [11]). Darum mußte er ein Fremdling bleiben in Ansehung des Denkens und Erkennens, und der Gesetze dieser Operationen; er erhob sich nicht zu einer allgemeinen umfassenden Ansicht des Skepticismus und des Dogmatismus; und so wie er den Grund des letztern nie deutlich entdeckte, so nahe er auch in den Räsonnemens gegen einzelne dogmatische Behauptungen lag, so mochte er auch wohl nie den Grund und die Gränzen des Skepticismus zum deutlichen Bewußtseyn entwickelt haben. Er folgte der Ansicht des Timon, welcher ebenfalls nicht von dem Erkenntnißvermögen, sondern von den Objecten und ihrem Verhältniß zu uns ausging, und nur darum die Zurückhaltung jedes entscheidenden Urtheiles verlangte, weil die Objecte sich nicht bestimmt erklären, was sie sind, oder nicht sind. (Man vergleiche 2 B. S. 181, 185.)

Sextus führet noch einige andere dogmatische Behauptungen des Aenesidems an, in denen er zum Theil dem Heraklit folgte. Dahin gehört die Annahme eines merkwürdigen Unterschiedes unter den Erscheinungen, nach welchem *einige allen Menschen auf eine und dieselbe Weise, andere aber jedem Menschen auf eine eigne Weise erscheinen*; jene allgemein übereinstimmende Erscheinungen seyen *wahr*, die abweichenden *falsch* [12]); die Behauptung: *daß der Theil von*

11) Sextus Empiricus *adverſ. Mathematic.* VII. §. 349. 350. *αλλα οἱ μεν εκτος τȣ σωματος την διανοιαν ειναι, ὡς Αινησιδημος, κατα Ηρακλειτον — οἱ δε αυτην ειναι τας αισθησεις, καθαπερ δια τινων οπων των αισθητηριων προκυπτȣσαν, ἡς ςασεως ηρξε Στρατων ὁ Φυσικος και Αινησιδημος· ȣκ αρα κριτηριον εςιν η διανοια.*

12) Sextus Empiricus *advers. Mathemat.* VIII. §. 8. *οἱ δε περι τον Αινησιδημον και Ηρακλειτον και τον Επικȣρον επι τα αισθητα κοινως κατενεχθεντες, εν ειδει διεςησαν. οἱ*

von dem Ganzen verschieden und mit demselben identisch sey. Denn das Reale sey das Ganze und der Theil; das Ganze, in Rücksicht auf die Welt, ein Theil, in Rücksicht auf die Natur eines individuellen Thieres [13]); endlich die Behauptung, die Zeit sey entweder das Reale oder die Ursubstanz selbst, oder doch nicht von derselben verschieden. Die Ursubstanz aber sey die Luft. Und daher bezögen sich zwei von den sechs einfachen Redetheilen, die Zeit und die Einheit auf die Substanz, welche körperlich sey [14]). Noch sagt Sextus an einem Orte [15]), Aenesidem habe zwei Gattungen von Bewe-

οἱ μεν γαρ περι τον Αινησιδημον λεγȣσι τινα των φαινομενων διαφοραν και φασι, τȣτων τα μεν κοινως φαινεσθαι, τα δε ιδιως τινι· ὡν αληθη μεν ειναι τα κοινως πασι φαινομενα· ψευδη δε τα μη τοιαυτα· ὁθεν και αληθες φερωνυμως ειρησθαι το μη ληθον την κοινην γνωμην.

13) Sextus *advers. Mathemat.* IX, §. 337. ὁ δε Αινησιδημος κατα Ηρακλειτον και ἑτερον φησι το μερος τȣ ὁλȣ και ταυτον. ἡ γαρ ȣσια και ὁλη εςι και μερος. ὁλη μεν κατα τον κοσμον· μερος δε κατα την τȣδε τȣ ζωȣ φυσιν.

14) Sextus Empiric. *advers. Mathemat.* X. §. 216. σωμα μεν ȣν ελεξεν ειναι τον χρονον ὁ Αινησιδημος κατα τον Ηρακλειτον· μη διαφερειν γαρ αυτον τȣ οντος και τȣ πρωτȣ σωματος· ὁθεν και δια της πρωτης εισαγωγης κατα ἑξ πραγματων τεταχθαι λεγων τας ἁπλας λεξεις, αἱτινες μερη τȣ λογȣ τυγχανȣσι, την μεν χρονος, προσηγοριαν, και την μονας, επι της ȣσιας τεταχθαι φησιν, ἡ τις εςι σωματικη· τα δε μεγεθη χρονων και κεφαλαια των αριθμων επι πολυπλασιασμȣ μαλιςα εκφερεσθαι. το μεν γαρ νυν, ὁ δη χρονȣ μηνυμα εςι, ετι δε την μοναδα ȣκ αλλο τι ειναι η την ȣσιαν· την δε ημεραν και τον μηνα και τον ενιαυτον, πολυπλασιασμον ὑπαρχειν τȣ νυν, φημι δε τȣ χρονȣ· τα δε δυο και τρια και δεκα και εκατον πολυπλασιασμον ειναι της μοναδος — §. 233. το τε ον κατα τον Ηρακλειτον αὴρ εςιν, ως φησιν ὁ Αινησιδημος.

15) Sextus Empiric. *advers. Mathemat.* X. §. 38. οἱ δε πλειȣς, ἐν οἷς εισι και οἱ περι τον Αινησιδημον, διττην τινα κατα το ανωτατω κινησιν απολειπȣσι, μιαν μεν, την μεταβλητικην, δευτεραν δε, την μεταβατικην.

Bewegungen übrig gelassen, nämlich Veränderung und Raumbewegung. Der Sinn ist aber nicht, daß er diese zwei Gattungen dogmatisch angenommen, sondern nur, daß er alle Arten auf diese zwei Gattungen zurückgeführt habe. Es ist die Rede vom Begriffe, nicht von der Sache: denn die Realität der Bewegung bestritt er durch mehrere Gründe. Auch einige von den angeführten Behauptungen brauchte Aenesidem zu seinen skeptischen Waffen gegen die Dogmatiker. So wußte er z. B. die Behauptung, der Grund des Denkens liege außer dem Menschen, und die Gedanken würden durch etwas Aeußeres gewirkt, das durch die Empfindungen der Sinne, wie durch Oeffnungen herausdringe, um sich mit der allgemeinen Denkkraft in Verbindung zu setzen, sehr gut zu benuzzen, und er folgerte daraus, daß der Verstand kein Kriterium der Wahrheit seyn könne. Indeß ist dieß nicht bei allen angeführten Sätzen einleuchtend, am wenigsten verträgt sich mit seinem Skepticismus die Annahme eines Unterschiedes unter den Erscheinungen, nach welchem er nothwendig ein Kriterium der objectiven Wahrheit müßte entdeckt haben.

Doch wir halten es für eine vergebliche Mühe, eine Vereinigung aller dieser Sätze mit dem Skepticismus zu versuchen; denn wenn es auch bei allen glückte, so würde doch die Vorstellungsart von dem Verhältniß des Skepticismus zum Heraklitischen System allen Versuchen widerstreben. Eine Inconsequenz bleibt hier immer haften, und selbst Sextus, der sonst den Aenesidem so sehr verehrt, spricht ihn nicht frei davon [16]).

Aene-

16) Sextus Empiricus *Hypot. Pyrrh.* I. §. 212. *ατοπον αρα το την Σκεπτικην αγωγην επι την Ἡρακλειτειον φιλοσοφιαν ὁδον ειναι λεγειν.*

Aenesidem war aber dessen ungeachtet ein Mann von großem Scharfsinn, der die Dogmatiker in ihren einzelnen Behauptungen meistens sehr glücklich bestritt. Dieses sein Verdienst müssen wir jetzt noch besonders erwägen, um so mehr, da dieses zum Theil verdunkelt war, und ohne die Bestimmung der Gränzen, wie weit er den Skepticismus brachte, das Verdienst der folgenden Skeptiker, besonders des Sextus, nur sehr unbestimmt gewürdiget werden kann.

Sextus erklärt den Aenesidem und den Menodot, einen seiner nächsten Vorgänger, für die Häupter der Secte der Skeptiker [17]). Sextus schrieb, gleich dem Aenesidem, einen Grundriß des Skepticismus und seine Berufungen auf diesen Schriftsteller und die Befolgung fast derselben Ordnung und Methode beweisen, wie vieles dieser ihm vorgearbeitet hatte. Dieses würde aber noch einleuchtender seyn, wenn uns eine vollständige Vergleichung beider Schriften möglich wäre. Doch wird dieses auch durch die Betrachtung einiger Bruchstücke aus den Schriften des Aenesidemus, wie sie uns vorzüglich Sextus erhalten hat, und durch die Beleuchtung einiger skeptischen Betrachtungen, wie wir glauben, wenigstens zum Theil überzeugend dargethan werden.

Die skeptische Denkart ist nach Aenesidem die **vergleichende Reflexion über Erscheinungen**, oder was sich der Mensch überhaupt vorstellt, deren Resultat ist, daß **die größte Verwirrung und Gesetzlosigkeit in allen Dingen herrscht** [18]). Eine voll-

17) Sextus Empiric. *Hypotyp. Pyrrh.* I. §. 222. *νυν δε ὡς εν ὑποτυπωσει διαλαμβανομεν κατα Μηνοδοτον και Αινησιδημον (ὗτοι γαρ μαλιϛα ταυτης προεϛησαν της ϛασεως).*

18) Diogenes *Laert.* IX §. 78. *εϛιν ὀυν ὁ Πυῤῥωνειος λογος μνημη τις των φαινομενων η των ὁπωσουν νοουμενων, καθ' ἡν παντα πασι συμβαλλεται, και συγκρινομενα πολλην ανωμαλιαν και ταραχην εχοντα ἑυρισκεται, καθα φησιν Αινεσιδημος*

vollkommne Gemüthsruhe und Gleichgültigkeit in Ansehung der Objecte ist der Endzweck und die letzte Folge dieser Vergleichung. Man siehet wohl, daß Sextus bei seiner Einleitung in den pyrrhonischen Skepticismus das Werk des Aenesidemus vor Augen hatte, und bei seiner Erklärung der Skepsis diese Erklärung zum Grunde legte, jedoch mit einigen Abweichungen, welche eine Folge der in etwas abweichenden Denkart beider Männer seyn möchten. Nach Aenesidem bringen die Objecte durch die entgegengesetzten Vorstellungen, welche sie darbieten, diese Unentschiedenheit selbst hervor; jeder nachdenkende Mensch, der gewohnt ist, die Vorstellungen von den Objecten zu behalten und sie zu vergleichen, wird schon von selbst darauf geführt, das Widerstreitende in der Ansicht der Objecte, welche eine Folge von der Natur der Objecte selbst ist, wahrzunehmen. Die Skepsis ist eine *μνημη* oder *μηνυσις*. Sextus hingegen betrachtet sie vielmehr als ein besonderes Talent des menschlichen Geistes, alle mögliche Arten von Vorstellungen einander entgegen zu setzen, um zur Zurückhaltung alles entscheidenden Urtheils und dadurch zur Gemüthsruhe zu gelangen. Darin verfuhr aber Sextus mit mehr Einsicht, daß er das Object der Skepsis schärfer bestimmte, indem er Erscheinungen und die denselben zum Grunde liegenden Objecte von einander unterschied, und den Skepticismus nur auf die letzten ausdehnte, ohne in denselben Fehler wie Aenesidem zu verfallen, und dogmatisch zu behaupten, daß die Dinge an sich eben so beschaffen sind, wie die Erscheinungen; daß in ihrer Natur der Grund von dem mannigfaltigen, abwechselnden und widerstreitenden Spiele lieget, welches die Erscheinungen darbieten. Durch

δημος εν τῃ εις τα Πυῤῥωνεια ὑποτυπωσει. Ob man *μνημη* oder *μηνυσις* nach Galesius Conjectur lese, ändert nicht viel in dem Sinne. §. 107. *τελος δε οἱ σκεπτικοι φασι την εποχην, ᾑ σκιας τροπον επακολουθει ἡ αταραξια, ὡς φασιν οἱ τε περι τον Τιμωνα και Αινεσιδημον.*

Durch diesen dogmatisch-skeptischen Gesichtspunkt kam Aenesidem wahrscheinlich auf die so bekannten zehn Zweifelsgründe. Er schloß nämlich so: Sind die Erscheinungen durch die Natur der Dinge bestimmt, so daß man von jenen auf diese schließen darf; weisen die Erscheinungen auf ein durchaus veränderliches Seyn der Objecte hin, so wird man die Natur der Dinge nicht besser kennen lernen, als wenn man den Wechsel der Erscheinungen von allen möglichen entgegengesetzten Seiten betrachtet [19]). Das Widerstreitende in den Erscheinungen brachte er nun unter zehn verschiedene **Gesichtspunkte**, (*τοποι* oder *τροποι της σκεψεως*). Schon aus diesem Grunde wird es wahrscheinlich, daß Aenesidem der Erfinder derselben ist, weil die Veranlassung und die bestimmte Richtung des Denkens, woraus sie hervorgingen, sich bei ihm so natürlich und begreiflich nachweisen lassen. Hierzu kommen aber noch historische Zeugnisse, welche in Verbindung mit jenem innern Grunde kaum einen Zweifel übrig lassen.

Ungeachtet Sextus versichert, daß diese skeptischen Raisonnemens von den ältern Skeptikern gewöhnlich gebraucht und den folgenden überliefert worden seyn [20]): so muß man sich doch wundern, daß weder Sextus noch ein anderer Schriftsteller einen ältern Skeptiker als den Aenesidem

19) Sextus Empiricus *Hypotypos. Pyrrh.* I. §. 210. *επει δε ὁι περι τον Αινησιδημον ελεγον ὁδον ειναι την Σκεπτικην αγωγην επι την Ηρακλειτειον Φιλοσοφιαν· διοτι προηγειται του τ᾽ αναντια περι το αυτο ὑπαρχειν, το τ᾽ αναντια περι το αυτο Φαινεσθαι· και ὁι μεν Σκεπτικοι Φαινεσθαι λεγουσι τα εναντια περι το αυτο· ὁι δε Ηρακλειτειοι απο τουτου και επι το ὑπαρχειν αυτα μετερχονται.*

2) Sextus Empiricus *Pyrrhon. Hypotyp.* I. §. 36. *παραδιδονται τοινυν συνηθως παρα τοις αρχαιοτεροις Σκεπτικοις τροποι, δι᾽ ὡν ἡ εποχη συναγεσθαι δοκει δεκα τον αριθμον, ὁυς και λογους και τοπους συνωνυμως καλουσι.*

sidem nennt, bei welchem sie gefunden werden. Allein man darf schon hieraus vermuthen, daß Sextus nicht die ältesten Skeptiker, den Pyrrho und den Timon, sondern den Aenesidem und die darauf zunächst folgenden müsse gemeint haben, so daß diese ältern in der Mitte zwischen den alten und neueren stehen. Daher werden auch erst nach Christi Geburt Schriften zur Erläuterung der zehn Zweifelsgründe erwähnt z. B. von Plutarchus und Favorinus [21]).

Was aber hier vorzüglich entscheiden muß, ist das Zeugniß des Aristokles und des Sextus selbst. Von dem ersten hat Eusebius ein Fragment erhalten, worin eine Widerlegung des pyrrhonischen Skepticismus vorkommt. Aristokles gehet in der beiläufig eingestreuten Geschichte desselben nur bis auf den Timon und Aenesidem zurück und führt beide als die Hauptschriftsteller über diese Art zu philosophiren an. Gleichwohl meldet er nichts davon, daß Timon diese skeptischen Raisonnemens in dieser bestimmten Gestalt aufgestellt habe; aber er sagt ausdrücklich, daß Aenesidem der erste war, der diesen Versuch machte, und er führt den Hauptinhalt und die Tendenz derselben in eben der Ordnung an, wie wir sie bei dem Dio-

21) Gellius *Noct. Atticar.* XI. c. 5. super qua re Favorinus quoque subtilissime argutissimeque decem libros composuit, quos *πυρρωνειων τροπων* inscripsit. Von Plutarch wird in dem Verzeichniß seiner Schriften eine *περι των Πυρρωνος δεκα τοπων* angeführt Dieser Titel berechtiget aber noch keineswegs zu dem Schlusse, daß Plutarch den Pyrrho für den Erfinder derselben erkläre; denn in dem uneigentlichen Sinne kann man für *πυρρωνειοι λογοι* auch *Πυρρωνος λογοι* sagen, in sofern Pyrrho als erster Skeptiker für Skeptiker überhaupt genommen werden kann. Nur in diesem Sinne braucht auch Sextus *ἡ σκεπτικη* und *Πυρρωνειος αγωγη* (*Hypotypos.* I. c. 3.) für gleichbedeutend.

Diogenes lesen [22]). Sextus endlich sagt es mit ausdrücklichen Worten, daß die skeptischen Betrachtungen nach den zehn Gesichtspunkten, wie wir sie in dem ersten Buche seines Grundrisses lesen, wenigstens dem Inhalte nach aus dem Aenesidem entlehnt sind [23]).

Allein, könnte man einwenden, darf man daraus, daß Sextus den Inhalt der zehn skeptischen Zweifelsgründe aus dem Aenesidem genommen hat, schließen, daß dieser auch der Erfinder derselben sey? Konnten sie nicht bei frühern Schriftstellern vorkommen, wenn sie auch Aenesidem vielleicht unter den ältern am besten dargestellt hat? Gegen die logische Möglichkeit dieses Einwurfes kann man zwar nichts erinnern, allein in historischer Rücksicht läßt sich nichts für denselben, aber sehr vieles gegen denselben sagen. Wie unwahrscheinlich ist es dann nicht, daß auch nicht ein einziger Schriftsteller etwas von diesen skeptischen Raisonnemens der ältesten Pyrrhonier anführt; daß auch nicht ein einziges Citat für einen derselben wie für den Aenesidem gefun-

22) Eusebius *Praeparat. Evangel.* XIV. c. 18. ὁποταν γε μην Αινησιδημος εν τη ὑποτυπωσει τους εννεα (ist wohl ein Schreibfehler für δεκα) διεξιη τροπους, κατα τοσουτους γαρ αποφαινειν αδηλα τα πραγματα πεπειραται, ποτεροι αυτον φωμεν ειδοτα λεγειν αυτους η αγνοουντα; φησι γαρ ὁτι τα ζωα διαφερει, και ἡμεις αυτα, και ὁι πολεις και ὁι βιοι και τα εθη και ὁι νομοι· και τας αισθησεις δε φησιν ἡμων ασθενεις ειναι και πολλα τα εξωθεν λυμαινομενα την γνωσιν, αποστηματα και μεγεθη και κινησεις, ετι δε το μη ὁμοιως διακεισθαι νεους και πρεσβυτερους και εγρηγοροτας και κοιμωμενους και ὑγιαινοντας και νοσουντας· ουδενος τε ἡμας ἁπλου και ακραιφνους αντιλαμβανεσθαι· παντα γαρ ειναι συγκεχυμενα και προς τι λεγομενα. Diogenes *Laert.* IX. §. 79 seq.

23) Sextus Empiric. *advers. Mathemat.* VII. §. 345. ψευδονται γε εν πολλαις ἁι αισθησεις και διαφωνουσιν αλληλαις καθαπερ εδειξαμεν τους παρα τῳ Αινησιδημῳ δεκα τροπους επιοντες.

gefunden wird? Wie unwahrscheinlich ist es nicht, daß man so spät versuchte, sie mit mehr Methode und logischem Geiste zu bearbeiten, wenn sie schon Pyrrho oder Timon in der Gestalt, wie sie bei dem Sextus vorkommen, gebraucht hätte?

Doch vielleicht dürfte man aus ihrem Inhalte, daß in ihnen nämlich immer nur von Empfindungen, nicht auch von dem Denken die Rede ist, gerade auf das Gegentheil schließen, daß sie in ein weit früheres Zeitalter, und eher dem Timon als dem Aenesidem, angehören. Allein auch dieser Einwurf ist schon dadurch entkräftet worden, daß diese Eigenthümlichkeit, wie wir gezeigt haben, sich mit der Ansicht des Aenesidems am ersten vereinigen läßt. Wir geben gerne zu, daß diese Raisonnemens noch etwas Jugendliches verrathen, vorzüglich in den übereilten Schlüssen, welche aus dem Widerstreit der Empfindungen gezogen werden; aber Aenesidem kann auch mit allem Recht als der zweite Urheber des Skepticismus betrachtet werden.

Dieses historische Datum bietet uns außerdem einen festen Punkt für die Geschichte des Skepticismus dar. Wir gewinnen durch denselben eine sichere Gränzlinie für die Unterscheidung des ältern und neuern Skepticismus, können nun mit freierem Blick den Fortgang und die Ausbildung desselben verfolgen, und das Factum erklären, daß unmittelbar nach dem Aenesidem andere Skeptiker den Versuch machten, die zehn skeptischen Gesichtspunkte auf wenigere und allgemeinere zurückzuführen, welches unbegreiflicher seyn würde, wenn Pyrrho oder Timon der erste Erfinder derselben gewesen, und eine Reihe von Denkern bis auf den Agrippa keinen Schritt weiter gegangen wäre.

Bei dem allen glauben wir nicht, daß uns Sextus das Raisonnement des Aenesidemus ganz rein und unvermischt wieder gegeben habe, ohne Zusätze und Berichtigun-

gen nach seiner eignen Denkart. Die Ansicht des Aenesidemus von dem Skepticismus und seiner Tendenz, welche Sextus sich nicht enthalten kann für ungereimt zu erklären, führt uns schon von selbst auf diese Annahme, und in den Folgerungen, die aus der skeptischen Betrachtung der Erscheinungen hergeleitet werden, scheint uns mehr der Geist des Sextus als des Aenesidemus zu wehen. Aber freilich läßt sich diese Scheidung des hinzugekommenen Fremdartigen nicht bis in das Einzelne verfolgen.

Der erste Zweifelsgrund ist von der Verschiedenheit der Thiere und der daraus entspringenden Verschiedenheit der Empfindungen hergenommen. Die Thiere haben einen so verschiedenen Ursprung, und so viel Abweichendes in dem Bau ihres Körpers, daß man daraus mit Grund schließet, daß sie von einem und demselben Gegenstande nicht einerlei und übereinstimmende Empfindungen bekommen. Die Thiere werden auf verschiedene Art gezeugt, leben nicht in einerlei Elemente, haben verschiedene Nahrungsmittel, weichen in dem Bau der Sinnenwerkzeuge von einander ab: also werden auch ihre Empfindungen von einander abweichend seyn. Die Analogie spricht dafür. Den Gelbsüchtigen erscheinen alle Gegenstände gelb; also werden auch den Thieren, welche bleiche oder gelbe, oder rothe Augen haben, die Gegenstände in einer andern Farbe sich darstellen. Die Taschenspieler können machen, daß alle gegenwärtige Personen schwarz oder kupferfarbig aussehen, wenn sie die Dachte mit einer gewissen Materie reiben: eben so werden auch die verschiedenen Mischungen der Säfte in den Augen der Thiere verschiedene Farbenspiele hervorbringen. So wie die Gegenstände groß oder klein erscheinen, je nachdem der Spiegel erhaben oder vertieft geschliffen ist: so ist es zu erwarten, daß die Gegenstände sich den Thieren in verschiedener Gestalt und Größe darstellen, je nachdem ihre Augen ver-

verschieden gestaltet sind. Auf diese Art verhält es sich nicht allein mit den Augen, sondern auch mit den übrigen Sinnen. Wie läßt es sich zum Beispiel denken, daß die Thiere, die mit Schalen, Stacheln, Federn, Schuppen bedeckt sind, auf einerlei Art durch das Gefühl afficirt werden? Denn gleichwie dieselbe Nahrung, wenn sie in unsern Körper aufgenommen und verdauet ist, hier in Adern, dort in Knochen, dort in Nerven verwandelt wird, und verschiedene Wirkungen hervorbringt, je nachdem die Theile verschieden sind, welche sie aufnahmen; und so wie das Wasser, mit welchem man die Bäume besprengt, obgleich kein zusammengesetzter Stoff, dennoch durch die Circulation hier in Rinde, dort in Zweige und Früchte übergehet: so ist es auch nicht befremdend, wenn dieselben Gegenstände nach der Verschiedenheit der von ihnen Vorstellungen bekommenden Thiere jedem anders erscheinen. Durch nichts wird dieses so einleuchtend als dadurch, daß verschiedene Thiere nicht einerlei Dinge lieben und suchen, hassen und fliehen. Erscheint also ein und derselbe Gegenstand verschiedenen Thieren auf verschiedene Weise, so läßt sich wohl sagen, wie dem Menschen ein Gegenstand erscheint, aber nicht wie er an sich selbst ist, oder welche von den mannigfaltigen Empfindungen, durch welche er erscheint, mit dem Objecte an sich übereinstimmt. Der Einwurf könnte zwar gemacht werden, das Resultat treffe nicht, weil Menschen und Thiere in eine Klasse mit einander gesetzt worden, ohne auf den großen Unterschied Rücksicht zu nehmen, durch welchen die Natur den Menschen als vernünftiges Wesen ausgezeichnet hat. Allein die Dogmatiker, welche diesen Einwurf machen, werden durch ihre eignen Waffen geschlagen, indem selbst berühmte Dogmatiker z. B. Chrysipp behaupten, daß die Thiere ebenfalls vernünftige Wesen sind. Und dann lehret die genaue Betrachtung der Thiere, z. B. eines sonst verächtlichen Thieres, des Hundes, daß sie nicht allein in Ansehung der Schärfe mehrerer

Sinne, sondern auch in Ansehung des Verstandesgebrauchs, selbst in Ansehung der Sprache, nicht verdienen, den Menschen nachgesetzt zu werden [24]).

Der zweite Zweifelsgrund betrift die Verschiedenheit der Menschen. Gesetzt, man wollte den Menschen einen Vorzug vor den Thieren einräumen, so daß man in Ansehung der Erkenntniß der Dinge ausschließend auf ihre Urtheile hören müßte, so gewinnt der Dogmatiker durch diese Nachgiebigkeit nicht das Geringste, weil die Menschen so sehr von einander abweichen. Diese Verschiedenheit zeigt sich erstlich an dem Körper. Nicht allein die äußere Gestalt des menschlichen Körpers, sondern auch die Mischung und das Verhältniß der Säfte stellt die größte nationale und individuelle Mannigfaltigkeit dar. Diese beweiset aber, daß ein Mensch nicht wie der andere von den äußern Gegenständen afficiret wird, nicht dieselben Vorstellungen erhält; und daher rührt es, daß die Neigungen und Abneigungen so sehr abweichend sind. Da nun der Körper, wie die Physiognomen sagen, ein Spiegel der Seele ist, so folgt schon aus der abweichenden Beschaffenheit des Körpers, daß auch die Seelen der Menschen eben so mannigfaltig und verschieden sind. Noch mehr erhellet dieses aber aus der Uneinigkeit der Menschen in Rücksicht auf das, was sie begehren und verabscheuen, für gut oder böse halten. Denn das Begehren und Verabscheuen wird durch das Gefühl der Lust und Unlust bestimmt, Lust und Unlust aber hängt ab von dem Empfinden und Vorstellen. Würden nun alle Men-

24) Sextus Empiricus *Hypotyp. Pyrrh.* I. §. 40. seq. Diogen. Laert. IX. §. 80. Es verdient bemerkt zu werden, daß hier Sextus §. 65. des λογος ενδιαθετος und προφορικος als einer Eintheilung der Stoiker erwähnt, und diese als die größten Gegner des Skepticismus zu jener Zeit nennet. Dieses beziehet sich augenscheinlich mehr auf das Zeitalter des Aenesidems als des Sextus.

Menschen von den äußern Dingen auf einerlei Art afficirt, so würden sie auch dieselben Empfindungen und Vorstellungen, dieselben Gefühle haben, und in ihren Begehrungen und Neigungen einstimmig seyn. Wir können also wohl sagen, wie uns die Gegenstände erscheinen, aber nicht, wie sie an sich sind. Denn um dieses letzre zu können müßte man entweder allen Menschen, oder nur einigen glauben. Das erste ist wegen der Widersprüche, und das zweite deswegen nicht möglich, weil sich nicht bestimmen läßt, welche diese einigen unter der Gesammtheit der Menschen seyn sollen. Ungereimt wäre es endlich, eine Mehrheit vorzuschlagen, da Niemand alle Menschen durchgehen und, worin sie einstimmig sind, untersuchen kann [25]).

Dritter Zweifelsgrund. Durch das vorhergehende wird schon der Dünkel der Dogmatiker, welche sich gerne als Richter, nicht als Partei in dieser Streitsache geltend machen wollen, niedergeschlagen. Doch wollte man es auch auf den Ausspruch eines Einzelnen, z. B. des stoischen Weisen ankommen lassen, so tritt abermals die Uneinigkeit der Sinne in den Weg. Ein Gemälde erscheint dem Auge mit Erhabenheiten und Vertiefungen; das Gefühl entdeckt nichts davon. Das Honig ist Einigen für den Geschmack angenehm, für das Auge unangenehm. Es ist also unmöglich zu bestimmen, ob es an und für sich angenehm oder unangenehm ist. Das Regenwasser ist den Augen zuträglich, macht aber die Luftröhre und die Lunge rauh. Ueberhaupt erscheint uns jeder Gegenstand der Sinne als ein Mannigfaltiges, z. B. der Apfel als etwas Glattes, Wohlriechendes, Süßes, Blaßgelbes. Es ist ungewiß, ob er diese verschiedenen Eigenschaften wirklich und außer diesen keine andern besitzt; oder ob er seiner Na-

25) Sextus Empiricus *Hypotyp. Pyrrhon.* I. §. 79. seq. Diogen. Laert. IX. §. 81.

Natur nach etwas einfaches ist, das nur durch die verschiedene Einrichtung der Sinne mit so verschiedenen Beschaffenheiten erscheint; oder ob er außer den durch die Sinne zu entdeckenden Eigenschaften noch mehrere hat, welche uns nicht bekannt werden. Der eine Fall ist so möglich und gedenkbar als der andere. Es läßt sich z. B. denken, daß uns die Sinne für mehrere Eigenschaften fehlten, so wie für den Blinden und Tauben Farben und Töne nicht wahrnehmbar sind; so könnten auch die Sinnenobjecte noch ganz andere Eigenschaften besitzen, die wir wegen des Mangels anderer Sinne nie entdeckten. Oder sollte man behaupten, die Natur habe uns die Sinne gerade so zugemessen und zugetheilt, daß sie den Objecten vollkommen entsprächen? Dann entsteht nun die Frage: welche Natur? und wir gerathen wieder in lauter Ungewißheit und Streit mit den Dogmatikern. **Es bleibt uns also das Object der Empfindungen durchaus unbekannt und da es die Sinne nicht erkennen, so ist es auch für den Verstand unerforschlich** [26].

Vierter Zweifelsgrund. Zufällige Zustände und Veränderungen des Subjects machen die Erkenntniß der Objecte ungewiß. Je nachdem ein Mensch in einem natürlichen oder widernatürlichen Zustande sich befindet, wacht oder schläft, jung oder alt, in Ruhe oder Bewegung ist, diese oder jene Sache liebt oder haßt, hungrig oder gesättigt, nüchtern oder trunken ist, diese oder jene vorhergegangene Empfindung eine gewisse Stimmung hervorgebracht hat, oder je nachdem er beherzt oder furchtsam in dem Zustande der Lust oder Unlust ist; nach allen diesen Umständen ändern sich die Empfin-

26) **Sextus Empiricus** *Hypotyp. Pyrrhon.* I. §. 90. seq. **Diogen. Laert.** IX. §. 81.

findungen und Vorstellungen ab, und die Gegenstände erscheinen auf eine andere Art [27]).

Fünfter Zweifelsgrund. Ungewißheit der Erkenntniß wegen der verschiedenen Lage und Entfernung der Objecte, oder überhaupt wegen der Raumverhältnisse. Ein Schiff scheint in der Entfernung klein und unbeweglich, in der Nähe groß und in Bewegung; ein Thurm siehet in der Entfernung rund, in der Nähe viereckigt aus. Ein Licht brennt in dem Sonnenscheine dunkel, in der Finsterniß helle; das Ruder erscheint innerhalb des Wassers gebrochen, außerhalb desselben gerade. Ein Gemälde scheint eben zu seyn, oder Erhabenheiten und Vertiefungen zu haben, je nachdem man demselben eine andere Lage zu dem Auge gibt, und der Hals einer Taube läßt nach Verschiedenheit der Lage andere Farben spielen. Da nun jedes Object in einem Raume, in einer gewissen Entfernung und Lage wahrgenommen werden muß, durch alles dieses aber die Vorstellungen anders modificiret werden: so folgt, daß ein bestimmtes Urtheil über das Object an sich selbst unmöglich ist [28]).

Sechster Zweifelsgrund. Wir erhalten keine Empfindung rein, allen ist etwas Fremdartiges zugemischt, sowohl von andern Objecten, als auch von den empfindenden Subjecten. Die Farbe der Menschen erscheint anders in der warmen, als in der kalten Luft; die Stimme ist

27) Sextus Empiricus *Hypotyp. Pyrrhon.* I. §. 100 seq. Diogen. Laert. IX. §. 82.

28) Sextus Empiricus *Hypotyp. Pyrrhon.* I. §. 118 seq. Diogen. Laert. IX. §. 85.

ist anders in einer dünnen als in einer dicken Luft. Gewürze riechen stärker in dem Badezimmer und in der Sonne, als in der kalten Luft. Ein Körper ist in dem Wasser leichter, in der Luft schwerer. Die Augen enthalten verschiedene Häute und Säfte; alle Gesichtsempfindungen werden zugleich durch diese modificirt; daher erscheint den Gelbsüchtigen alles gelb, und wer an Augenentzündungen leidet, siehet alles roth. Da die Töne in freien Oertern anders modificirt sind, als in eingeschlossenen, engen und gewundenen, anders in reiner, als in verdickter und trüber Luft: so müssen wir analogisch schließen, daß wir keinen Ton rein wahrnehmen, weil das Gehörwerkzeug aus engen, gewundenen Gängen besteht, welche mit Dünsten aus dem Kopfe angefüllt sind. Nicht anders verhält es sich mit den übrigen Sinnen. Die Sinne nehmen also kein Object wahr, wie es an sich, abgesondert von allen andern ist; aber auch der Verstand nicht. Denn erstlich täuschen die Sinne, welche den Verstand leiten; zweitens mischt der Verstand auch vielleicht etwas von den Sinnen zu dem hinzu, was die Sinne darstellen. Denn das Denkvermögen mag nun, wie die Dogmatiker behaupten, in dem Gehirne, oder in dem Herzen, oder in einem andern Theile des Körpers seinen Sitz haben, so finden wir an jedem Orte, wohin man es nur setzen will, gewisse daselbst einheimische Säfte 29). Da wir nun keine Vorstellungen erhalten, in welchen ein Object rein und abgesondert von allen andern dargestellt würde, so wissen wir auch nicht, wie die

29) Sextus Empiricus *Hypotypos. Pyrrhon.* I. §. 128. αλλ' ουδε ἡ διανοια· μαλιστα μεν, επει αἱ ὁδηγοι αυτης αἱ αισθησεις σφαλλονται· ισως δε και ἁυτη επιμιξιαν τινα ιδιαν ποιειται προς τα ὑπο των αισθησεων αναγγελλομενα· περι γαρ ἑκαστον των τοπων, εν οἱς το ἡγεμονικον ειναι δοκουσιν οἱ Δογματικοι, χυμους τινας ὑποκειμενους θεωρουμεν. Dieser Gedanke mag wohl ein Zusatz des Sextus seyn.

die Objecte an sich ihrer Natur nach sind [30]).

Der siebente Zweifelsgrund betrift die Quantität und Structur der äußern Objecte, und die davon abhängende Verschiedenheit der Vorstellungen und Empfindungen, welche uns nöthiget, ein entscheidendes Urtheil über das Wesen der Dinge zurückzuhalten. Wenn man das Horn einer Ziege schabt, so sehen die kleinen unverbundenen Theilchen weiß, in der Zusammensetzung als Horn aber schwarz aus. Die einzelnen abgefeilten Theile des Silbers erscheinen schwarz, in der Verbindung aber weiß. Mäßig getrunkener Wein stärkt, übermäßig genossen aber schwächt er den menschlichen Körper. Die zusammengesetzten Arzneimittel wirken auf ganz verschiedene Art, je nachdem die einzelnen Bestandtheile in dem gehörigen Maße mit einander vereiniget worden oder nicht. Wir nehmen also immer nur Verhältnisse wahr, und können die Natur der Dinge nicht ergründen, weil die Empfindungen durch die Verbindungen und Verhältnisse mit andern immer abgeändert werden [31]).

Achter Zweifelsgrund. In den vorhergehenden Betrachtungen war schon vielfältig auf das Relative in den Empfindungen und Vorstellungen Rücksicht genommen; Aenesidem widmet aber diesem Punkte seiner

30) Sextus Empiricus *Hypotypos. Pyrrhon.* I. §. 124 seq. Diogen. Laert. IX. §. 84.

31) Sextus Empiric. *Hypotyp. Pyrrh.* I. §. 129 seq. Diogen. *Laert.* IX. §. 86. Hier weicht Laerz vom Sextus ab. Nach dem ersten wurde außer den Quantitätsverhältnissen auch von Wärme und Kälte und von den Farben gehandelt. *ογδοος, ὁ παρα τας ποσοτητας αυτων η θερμοτητας η ψυχροτητας, η ταχυτητας η βραδυτητας, η ωχροτητας, η ετεροχροιοτητας.*

seiner Wichtigkeit wegen noch eine besondere Betrachtung. Wenn alles nur in Verhältniß zu etwas anderm vorgestellt wird, so bleibt uns das wahre Wesen der Natur unbekannt. Denn so wie Vater und Sohn, größer und kleiner, schwer und leicht, nur in Beziehung auf einander vorstellbar sind, und wenn das eine Correlat aufgehoben wird, das andere in der Vorstellung verschwindet: so folget, daß wir nur Beziehungen uns vorstellen, keine den Dingen an sich zukommende Eigenschaften, welche auch außer der Vorstellung gegründet wären [32]. Alles ist aber relativ in doppelter Beziehung, theils in Beziehung auf das Vorstellende, theils in Beziehung auf das Vorgestellte unter einander. Denn alles, was vorgestellt wird, stehet in Verhältniß zu dem Vorstellenden, zu den besondern Eigenthümlichkeiten jedes individuellen Thieres, Menschen, und jedes besondern Sinnes. Alles Vorgestellte aber wird nur unter besondern Verbindungen, Zusammensetzungen, Vermischungen, auf eine bestimmte Weise, in bestimmter Quantität und Lage wahrgenommen. — Sextus führt noch besondere Gründe an, woraus folget, daß alles relativ ist, d. h. nach der Sprache der Skeptiker scheinet, ob sie aber auch dem Aenesidem zugehören, läßt sich nicht entscheiden. Es sind folgende. Die Dogmatiker theilen die Dinge ein in relative und absolute (τα προς τι, τα προς διαφοραν, die sich an sich, ohne alle Beziehung, als individuelle Wesen von einander unterscheiden). Entweder sind nun die relativen von den absoluten unterschieden, oder nicht. In dem letzten Falle sind auch die absoluten Dinge relativ; eben

32) Diogenes Laert. IX. §. 87. Φυσει μεν ουκ εστι δεξιον, κατα δε την ὡς προς το ἑτερον σχεσιν νοειται. μετατεθεντος γουν εκεινου, ουκ ετ᾽ εσται δεξιον. ὁμοιως και πατηρ και αδελφος ὡς προς τι· και ἡμερα, ὡς προς τον ἡλιον· και παντα ὡς προς την διανοιαν. αγνωστα ουν τα προς τι ὡς καθ᾽ ἑαυτα.

eben so aber auch in dem ersten. Denn Differenz, Verschiedenheit, ist nur denkbar in Beziehung auf etwas anderes. — Alle Dinge lassen sich unter Gattungen und Arten ordnen; die Arten sind aber theils höher theils niedriger, und von den Gattungen gibt es eine höchste und niedrigste. Alles dieses aber sind Relationen. — Die Dinge sind theils wahrnehmbar, theils nicht wahrnehmbar (προδηλα, αδηλα). Die Erscheinungen sind das Wahrnehmbare und zugleich dasjenige, wodurch sich das nicht wahrnehmbare Object erkennen läßt. Beide Arten von Gegenständen stehen also in dem Verhältniß, wie das Bezeichnende und das Bezeichnete zu einander [33]). Ferner sind die Dinge entweder ähnlich oder unähnlich; und jene wieder gleich oder ungleich, welches wieder Relationen sind. Wenn aber auch jemand behaupten wollte, nicht alles sey relativ, der würde schon durch seine Behauptung eingestehen, was er läugnet, indem er dadurch an den Tag leget, daß er eine andere Ansicht von den Dingen hat, als die Skeptiker. — Hieraus ergibt sich also, daß wir keinen Gegenstand an sich nach seinem Wesen und absoluten Eigenschaften erkennen, sondern nur wahrnehmen, wie er in Beziehung auf etwas anderes erscheinet [34]).

Neunter Zweifelsgrund. Das Seltene und das Gemeine hat einen großen Einfluß auf unsere Empfindungen und Urtheile. Ein

33) Sextus Empiricus *Hypotyp. Pyrrh.* I. §. 138. *εστι των οντων τα μεν εστι προδηλα, τα δε αδηλα, ὡς αυτοι (ὁι Δογματικοι) φασιν· και σημαινοντα μεν τα φαινομενα· σημαινομενα δε ὑπο των φαινομενων αδηλα· οψις γαρ κατ᾽ αυτας των αδηλων τα φαινομενα· το δε σημαινον και το σημαινομενον εστι προς τι.*

34) Sextus Empiric. *Hypotyp. Pyrrh.* I. §. 135 sq. Diogen. Laert. IX. §. 87. 88.

Ein Object macht einen ganz andern Eindruck auf uns, nachdem es uns selten oder oft vorkommt. Welch ein Aufsehen macht nicht ein Komet, und wie gleichgültig sind wir gegen die Sonne. Wie erschreckt nicht ein Erdbeben denjenigen, der noch nie dergleichen erlebt hat, und wie wenig achtet man darauf, wo es etwas gewöhnliches ist. Viele Dinge werden bloß darum geschätzt, weil sie selten sind, und andere sind verachtet, weil sie häufig sind. Daraus erhellet ebenfalls wieder, daß wir die Dinge an sich nicht erkennen [35]).

Der zehnte Zweifelsgrund stellt die Widersprüche der Menschen in Ansehung der Erziehung, der Gesetze und Gewohnheiten, der mythologischen Vorstellungsarten, der Behauptungen der Dogmatiker, und die abweichenden Vorstellungsarten von dem, was recht und unrecht, gut und böse ist, von Gott und der Religion, von Wahrheit und Falschheit auf, und folgert daraus, daß die Menschen von alle dem nichts wissen, sondern nur nach subjectiven Bedingungen sich die Dinge vorstellen [36]).

Es

35) Sextus Empiric. *Hypotyp. Pyrrh.* I. §. 141 seq. Diogen. Laert. IX. §. 87.

36) Sextus Empiric. *Hypotyp. Pyrrh.* I. §. 145 seq. Diogen. Laert. IX. §. 83, 84. Sextus scheint diesen Artikel abgekürzt und nur summarisch vorgetragen zu haben. Er sagt §. 163. πολλα μεν ȣν και αλλα ενην καθ' ἑκαςην των προειρημενων ἀντιθεσεων λαμβανειν παραδειγματα. ὡς εν συντομῳ δε λογῳ ταυτα αρκεσει. Darf man voraussetzen, daß Diogenes den Inhalt dieser Betrachtung aus dem Aenesidem genommen hat, so ist es wahrscheinlich, daß ein großer Theil von dem, was Sextus in dem zweiten und dritten Buche seines Grundrisses vorträget, von dem Aenesidem

Es ist nicht zu läugnen, daß diese Raisonnemens, ohne gerade den Hauptpunkt zu berühren, auf welchem bei dem Streite über die Objectivität und Realität der Erkenntniß alles ankommt, doch den Dogmatikern ungemein viel zu schaffen machten, indem sie durch psychologische Gründe und durch Hervorhebung des Abweichenden und Widerstreitenden in den menschlichen Vorstellungsarten die Relativität aller menschlichen Erkenntniß in ein so blendendes Licht setzten. Die Haupttendenz gehet dahin, zu zeigen, daß wir keine unmittelbare noch mittelbare Erkenntniß von den äußern Objecten haben, daß wir nur Beziehungen und Verhältnisse der Dinge wahrnehmen, nicht aber ihr inneres Wesen. Daher nehmen diese skeptischen Betrachtungen vorzüglich die Empfindungen und Anschauungen als objective reale Erkenntniß in Anspruch, weil auch die Stoiker als die entschiedendsten Dogmatiker hierauf vorzüglich den Beweis der objectiven Wahrheit gründeten.

Aenesidem ging in keine tiefsinnige Untersuchung des Erkenntnißvermögens ein, um dadurch die Bedingungen und Gränzen des menschlichen Erkennens fest zu setzen. Die Dogmatiker fühlten sich aber eben so wenig durch die Angriffe der Skeptiker aufgefordert, diese Untersuchung zur Hand zu nehmen. Beide Parteien ahndeten vielmehr nur,

sidem hier abgehandelt worden ist. In Ansehung der Folge der einzelnen skeptischen Betrachtungen weicht Sextus und Diogenes ziemlich von einander ab, wie auch der letzte einigemal, nur nicht immer, und nicht immer richtig bemerket. So ist der zehnte Zweifelsgrund des Sextus beim Diogenes der fünfte. Von dem neunten sagt Diogenes, er sey bei dem Phavorinus der achte. Wenn er aber darauf fortfährt: *Σεξτος δε και Αινεσιδημος, δεκατον, αλλα και τον δεκατον Σεξτος ογδοον φησι, Φαβωρινος δε εννατον*, so ist es entweder ein Irrthum des Diogenes, oder ein Fehler der Abschreiber, und man muß vielleicht lesen: *Σεξτος δε και Αινεσιδημος τον δεκατον ογδοον φησι.*

nur, daß in ihrer Ansicht etwas Wahres enthalten sey, ohne daß sie dieses zu deutlichem Bewußtseyn entwickeln konnten. Beide blieben bei der Betrachtung und Vergleichung schon gebildeter Vorstellungen stehen, ohne sich in die eigentliche Genesis der objectiven Vorstellungen, in die Analysis der Handlungen des erkennenden Subjects einzulassen. Daher verfolgt auch Aenesidem keinen Wink weiter, der ihm zu solchen Untersuchungen dargeboten wurde. Wenn er z. B. einmal äußert, der Verstand könne selbst von dem Seinen etwas zu den Empfindungen hinzuthun, so wird die dadurch erregte Erwartung sogleich wieder in Nichts verwandelt, da man siehet, er denket an nichts weiter, als an gewisse Säfte, die sich an dem Sitze der Denkkraft befinden und die Vorstellungen verändern.

Das eigentliche Object der Skepsis scheint auch Aenesidem nicht scharf genug bestimmt zu haben. Es ist zum wenigsten wahrscheinlich, daß Sextus erst den Unterschied zwischen subjectivem Fürwahrhalten und objectiver Gewißheit deutlicher festsetzte, und das Wesen der Skepsis darin bestehen ließ, daß man aus dem Inhalte dieser Vorstellungen, deren empirisches Bewußtseyn der Skeptiker zugebe, nicht die reale Beschaffenheit der Objecte an sich erkennen könne. Dieses folgt wenigstens aus der verschiedenen Ansicht des Skepticismus beider Männer, wie wir diese oben angegeben haben, obgleich Sextus in der Darstellung der zehn Zweifelsgründe die Tendenz des Aenesidemus durchgängig entfernt gehalten hat. Uebrigens muß man schon bei Aenesidemus die Feinheit bewundern, mit welcher er in den Beweisen, wenn man von Beweisen bei einem Pyrrhonier sprechen darf, verfähret. Sie sind meistentheils apogogisch, ohne daß er sich um die Begründung der Prämissen sehr bekümmert; oder er schließt analogisch, wo er den Dogmatikern den Beweis eines Schlusses überläßt und auf dieselbe Art ein anderes Resultat ableitet, welches gelten

ten muß, wenn die Dogmatiker ihre Folgerung geltend machen wollen.

Außer diesen allgemeinen skeptischen Räsonnemens findet man bei Sextus zwei ausführliche Bruchstücke aus des Aenesidemus Schriften, in deren einem er das Nachforschen nach den Ursachen irgend einer Wirkung, in dem andern aber den Begriff der Causalität überhaupt zweifelhaft zu machen sucht. Beide gehören wahrscheinlich zusammen, sind vermuthlich aus einem und demselben Buche. Denn Photius sagt in der Inhaltsanzeige des fünften Buches seiner Pyrrhonischen Betrachtungen, Aenesidem habe in demselben Zweifel gegen den Begriff der Causalität erhoben, zuerst den Begriff selbst als richtig dargestellt, und dann die Täuschungen besonders erwogen, in welche diejenigen gerathen, welche den Ursachen nachforschen [37]. Sextus aber führt dieses Raisonnement gegen den Causalitätsbegriff in abstracto und concreto an zwei ganz verschiedenen Stellen seiner Werke an; das letzte in dem ersten Buche seines Grundrisses, wo er den zehn allgemeinen Zweifelsgründen der Pyrrhonier, die speciellen gegen die Causalität beifüget, das erste aber in seinem Buche gegen die Physiker [38]. Wir stellen zuerst das letzte, seiner Wichtigkeit wegen, nach seinem Hauptinhalte dar; auch kann

37) Photius *Cod.* 212. p. 546. *μηδεν μεν μηδενος αιτιον ενδιδους ειναι, ηπατησθαι δε και τους αιτιολογουντας, φασκων, και τροπους αριθμων, καθ᾽ ὁυς οιεται αυτους αιτιολογειν, ὑπαχθεντας εις την τοιαυτην ενεχθηναι πλανην.*

38) Sextus Empiric. *Hypotypos. Pyrrhon.* I. §. 180 seq. *advers. Mathemat.* IX. §. 217. *ει γαρ μητε σωμα σωματος εστιν αιτιον, μητε ασωματον ασωματου, μητε σωμα ασωματου, μητε εναλλαξ, παρα δε ταυτα ουδεν εστι κατα αναγκην, ουδεν εστιν αιτιον. αφελεστερον μεν ουτω τινες παραμυθουνται τα του εκκειμενου λογου λημματα. ὁ δε Αινησιδημος διαφορωτερον επ᾽ αυτων εχρητο ταις περι της γενεσεως αποριαις.*

kann man aus demselben Aenesidemus skeptische Methode in Bestreitung der Dogmatiker am besten kennen lernen.

Das Räsonnement des Aenesidem gegen die Realität des Causalitätsbegriffs beruhet darauf, daß er zu zeigen sucht, das Entstehen eines Dinges sey unbegreiflich; denn wenn es begreiflich seyn sollte, so müßte dasjenige, dessen Daseyn bewirkt wird, in dem Begriffe eines andern enthalten seyn; wäre dieses aber, so würde es schon sein Daseyn haben. Da nun in keinem Begriffe eines Dinges der Begriff eines andern, noch nicht seyenden, sondern erst werdenden zu finden sey, und überhaupt sich nicht denken lasse, wie aus dem, was ist, etwas anderes werden könne, was noch nicht ist, so sey das Causalitätsverhältniß eine bloße Täuschung. Dieses wird nun durch Induction bewiesen.

Erstens. Kein Körper kann die Ursache eines andern Körpers seyn, der erste mag nun entweder nicht entstanden und nicht wahrnehmbar, wie ein Atom, oder selbst entstanden und wahrnehmbar seyn, wie eine Pflanze, wie Eisen und Feuer. Denn er müßte entweder an und für sich, ohne Mitwirkung eines Andern, etwas verursachen, oder durch die Mitwirkung eines Andern. In dem ersten Falle kann er nichts anders hervorbringen, was nicht schon in seiner Natur enthalten ist. In dem zweiten Falle kann aber auch kein Körper durch Verbindung mit einem zweiten ein drittes hervorbringen, das nicht schon wirklich gewesen wäre. Denn es ist unmöglich, daß aus Einem Zwei werden, oder daß zwei ein Drittes erzeugen. Dieses Entstehen würde sonst

keine

keine Gränzen haben, und aus Einem müßte Unendliches werden, was ungereimt ist [39]).

II. Das Unkörperliche kann aus demselben Grunde nichts Unkörperliches hervorbringen. Denn weder aus Einem noch aus Mehreren kann Mehreres entstehen, als was schon wirklich ist. Und da überhaupt das Unkörperliche seiner Natur nach weder berühren, noch berührt werden kann, so kann es auch weder wirken noch leiden [40]).

III. Das Körperliche kann nicht Ursache des Unkörperlichen, noch das Unkörperliche des Körperlichen seyn. Denn der Körper enthält nicht die Natur des Unkörperlichen, noch das Unkörperliche die Natur des Körperlichen in sich. Daher kann aus dem einen nicht das andere werden, so wie aus einem Platanenbaum kein Pferd, und aus einem Pferde kein Mensch entsteht. Wäre aber auch das eine in dem andern enthalten, so würde es nicht entstehen, sondern schon vorhanden seyn [41]).

IV.

39) Sextus Empiric. *advers. Mathemat.* IX. §. 220. *ητοι γαρ καθ' ἑαυτο μενον ἑτερον τι ποιει, η ἑτερῳ συνελθον. αλλα μενον μεν καθ' ἑαυτο, πλειον αυτȣ και της οικειας φυσεως ȣκ αν δυναιτο τι ποιειν· συνελθον δε ἑτερῳ, τριτον ȣκ αν δυναιτο αποτελειν ὃ μη προτερον εν τῳ ειναι ὑπηρχεν· ȣτε γαρ το ἑν γενεσθαι δυο δυνατον εστιν, ȣτε τα δυο τριτον αποτελει.*

40) Sextus Empiric. *advers. Mathemat.* IX. §. 223. *και μην ȣδε ασωματον ασωματȣ, δια τας αυτας αιτιας ȣτε γαρ εξ ἑνος, ȣτε εκ πλειονων η ἑνος γενοιτ' αν τι πλειω. και αλλως αναφης φυσις καθεστως το ασωματον, ȣτε ποιειν ȣτε πασχειν δυναται.*

41) Sextus Empiric. *advers. Mathemat.* IX. §. 224. *το τε γαρ σωμα ȣκ εχει εν ἁυτω την τȣ ασωματȣ φυσιν· το τε ασωματον ȣκ εμπεριεχει την τȣ σωματος φυσιν. διοπερ ȣδε-* τερόν

IV. Da nun alles, was ist, entweder körperlich oder unkörperlich ist, und außer den drei Fällen kein anderer gedenkbar ist, so folgt, daß es keine Ursache gibt.

V. Dasselbe Resultat ergibt sich aus andern Prämissen. Wenn nämlich etwas Ursache von etwas anderm ist, so ist entweder das Ruhende Ursache des Ruhenden, oder das Bewegte des Bewegten, oder das Bewegte des Ruhenden, oder das Ruhende des Bewegten. Auch hier sind nur diese vier Fälle gedenkbar.

VI. Das Ruhende ist nicht Ursache der Ruhe des Ruhenden, noch das Bewegte Ursache der Bewegung des Bewegten; denn da zwischen beiden, in sofern sie ruhen oder in Bewegung sind, kein Unterschied ist, so kann man mit eben dem Rechte sagen, daß das Eine, als daß das Andere Ursache der Ruhe oder Bewegung ist. Z. B. Ein Rad ist in Bewegung; derjenige, der das Rad treibt, ist aber ebenfalls in Bewegung: ist es nun nicht eben so möglich, daß das Rad durch den Radbeweger, als daß der Radbeweger durch das Rad in Bewegung gesetzt wird; da, so bald die Bewegung des Einen aufhört, auch die Bewegung des Andern ein Ende hat. **Ursache ist nämlich dasjenige, durch dessen Gegenwart die Wirkung erfolgt;** hier sind zwei Dinge vorhanden, durch deren Gegenwart die Wirkung erfolgt: also ist das Eine nicht weniger Ursache als das Andere. Eben so ruhet die Säule; es ruhet aber auch der auf ihr liegende Träger; man kann also eben so wenig sagen, daß der Träger durch die Säule, als daß die Säule durch den Träger ruhe;

περον εξ ȣδετερȣ συϛηναι δυνατον εϛιν. — και τοι καν η το ἑτερον εν τῳ ἑτερῳ, παλιν ȣ γενησεται το ἑτερον εκ τȣ ἑτερȣ. ει γαρ ον εϛιν ἑκατερον, εκ τȣ ἑτερȣ ȣ γινεται, αλλ' ηδη εϛιν εν τῳ ειναι· η δη δε ον, τῳ ειναι ȣ γινεται.

ruhe; da, wenn das eine weggenommen wird, das andere zur Erde fällt [42]).

VII. Im Gegentheil kann aber auch das Ruhende nicht Ursache der Bewegung, noch das Bewegte Ursache der Ruhe seyn, wegen des entgegengesetzten Zustandes. Denn so wie das Kalte nicht erwärmen, und das Warme nicht abkühlen kann, weil jenes das Vermögen zu wärmen, dieses das Vermögen zu kühlen nicht in sich enthält: so kann auch das Bewegte nicht die Ursache der Ruhe des Ruhenden seyn, weil es den Grund des Ruhenden nicht in sich enthält [43]).

VIII. Wenn etwas Ursache ist, so ist es entweder das zugleichseyende von dem, was zugleich ist, oder das vorhergehende von dem nachfolgenden, oder das nachfolgende von dem vorhergehenden. Keiner der drei Fälle ist denkbar. Denn in dem ersten Falle würde, da das eine wie das andere zu gleicher Zeit existirt, das eine nicht mehr als das andere Ursache von dem andern seyn, wegen der gleichen Existenz. In dem zweiten Falle ist zu der Zeit, da die Ursache wirklich ist, das Verursachte noch nicht wirklich. Aus diesem Grunde existirt aber auch weder die Ursache noch die Wirkung; denn beide sind Correlata, und

42) Sextus Empiric. *advers. Mathemat.* IX. §. 228. *το μεν ουν μενον τῳ μενοντι μονης, και το κινουμενον τῳ κινουμενῳ κινησεως ουκ αν αιτιον ὑπαρχοι, δι᾽ απαραλλαξιαν. αμφοτερων γαρ επισης μενοντων, η αμφοτερων κατ᾽ ισον κινουμενων, ου μαλλον τοδε τῳδε ερουμεν ειναι αιτιον μονης και κινησεως, η τοδε τῳδε.*

43) Sextus Empiric. IX. §. 230. *ὡσαυτως δε ουδε το μενον τῳ κινουμενῳ κινησεως, η το κινουμενον τῳ μενοντι μονης, δι᾽ εναντιοτητα φυσεως. καθα γαρ το ψυχρον, ουκ εχον τον του θερμου λογον, ουδεποτε δυναται θερμαινειν — ὁυτως ουδε το κινουμενον μη εχον τον του μενοντος λογον, ουδεποτε δυναται μονης ειναι ποιητικον· η το αναπαλιν.*

wo keine Wirkung ist, ist keine Ursache, und umgekehrt. Der dritte Fall ist ganz ungereimt, weil nach demselben die Wirkung eher seyn müßte, als dasjenige, was sie verursacht, und die Ursache, ehe sie wirklich worden, etwas bewirken müßte, was schon wirklich ist 44).

IX. Wenn etwas Ursache ist, so bringt es die Wirkung entweder bloß durch Anwendung seiner eignen Kraft hervor, oder es bedarf dazu der Mitwirkung einer leidenden Materie 45). In dem ersten Falle muß die Ursache, da sie ihre selbstständige Kraft unaufhörlich besitzt, auch beständig die Wirkungen hervorbringen, nicht aber bald wirken, bald unwirksam seyn. Sollte aber die Ursache, wie einige Dogmatiker wollen, nicht unter die absoluten, sondern relativen Dinge gehören, so daß das Wirkende nur in Beziehung auf das Leidende, und das Leidende nur in Beziehung auf das Wirkende denkbar ist, so kommt noch etwas Schlimmeres zum Vorschein. Denn nun fällt das Wirkende und Leidende in einen Begriff zusammen, und es bleibt nur eine Verschiedenheit in den Worten. Also wird in dem Wirkenden eben so wenig als in dem Leidenden die wirkende Kraft gegründet seyn, weil das Wirkende nichts ohne das Leidende wirken, und das Leidende nichts ohne das Wirkende leiden kann. Wir wollen annehmen, das Feuer sey die Ursache des Brennens. Also wird es entweder

44) Sextus Empiricus *advers. Mathematic.* IX. §. 232. *προς τουτοις, ει εστι τι τινος αιτιον, ητοι το ἁμα ον του ἁμα οντος εστιν αιτιον, η το προτερον του ὑστερον, η το ὑστερον του προτερου. ουτε δε το ἁμα ον του ἁμα οντος αιτιον εστιν, ουτε το προτερον του ὑστερου, ουτε το ὑστερον του προτερου — ουκ αρα εστι τι αιτιον.*

45) Sextus Empiricus *advers. Mathemat.* IX. §. 237. *και μην, ει εστι τι αιτιον, ητοι αυτοτελως και ιδια μονον προσχρωμενον δυναμει τινος εστι αιτιον· η συνεργου προς τουτο δειται της πασχουσης ὑλης.*

weder selbstständig und unabhängig von allen andern diese Wirkung hervorbringen, oder durch Mitwirkung einer brennbaren Materie. In dem ersten Falle müßte es jederzeit, in sofern es seine Natur hat, brennen. Da es aber nicht jederzeit, sondern einige Stoffe bald brennet, bald nicht brennet: so brennt es nicht durch seine eigne, absolute Kraft. Ist aber zum Brennen eine gewisse taugliche Materie erforderlich, aus welchem Grunde kann man behaupten, daß das Feuer und nicht vielmehr die brennbare Materie die Ursache des Brennens ist?

X. **Ist etwas Ursache, so muß sie entweder eine oder mehrere wirkende Kräfte haben.** Nun ist aber weder das Eine noch das Andere. Hätte sie eine Kraft, so müßte sie jederzeit und auf alles auf einerlei Weise wirken. Dieses stimmt aber nicht mit der Erfahrung überein. Die Sonne brennt in den heißen, erwärmt in den gemäßigten, und leuchtet bloß in den kalten Himmelsstrichen; sie härtet den Thon, schmilzt das Wachs, bleichet die Zeuge, schwärzet unsere Haut und röthet manche Früchte; für die Menschen ist sie die Bedingung des Sehens, einige Nachtvögel aber hindert sie am Sehen. Also hat die Sonne nicht Eine wirkende Kraft; aber auch nicht mehrere; denn dann müßte sie mit allen Kräften auf alles gleichmäßig wirken, alles brennen, oder alles schmelzen, oder verhärten [46]). Zwar suchen die Dogmatiker dieser Folgerung dadurch zu begegnen, daß sie sagen, die Wirkungen einer und derselben Ursache änderten sich nach der Beschaffenheit des leidenden Objects und nach den Zwischenräumen ab; allein dadurch räumen sie fast ohne Widerrede

46) Sextus Empiric. *advers. Mathemat.* IX. §. 246. *ετι ει εστι το αιτιον, ητοι μιαν εχειν δει την δραστηριον δυναμιν, η πολλας. — μιαν μεν γαρ ουκ εχει δυναμιν. επειπερ ει μιαν ειχεν, ωφειλε παντα ὁμοιως διατιθεναι και μη διαφεροντως — και μην ουδε πολλας, επει εχρην πασαις επι παντων ενεργειν.*

derrede ein, daß das Leidende und Wirkende gar nichts Verschiedenes ist. Denn wenn nicht durch die Sonne, sondern durch die Empfänglichkeit der Wachsmaterie das Schmelzen bewirkt wird, so ist offenbar weder das Eine noch das Andere, sondern das Zusammentreffen beider die Ursache des Schmelzens, und man kann eben so wenig sagen, daß das Wachs durch die Sonne geschmolzen wird, als daß die Sonne durch das Wachs schmilzt 47).

XI. **Die Ursache ist entweder getrennt von der leidenden Materie, oder mit ihr verbunden; aber weder in dem einen noch in dem andern Falle kann sie machen, daß die Materie leidet.** Denn ist sie getrennt, so kann sie nicht wirken, wenn dasjenige nicht zugegen ist, in Ansehung dessen sie allein Ursache heißen kann, noch die Materie leiden, wenn das Wirkende nicht zugegen ist. Ist aber beides vereiniget: so wirkt entweder die Ursache allein, ohne zugleich zu leiden, oder sie wirkt und leidet zu gleicher Zeit. In dem letzten Falle ist beides das Wirkende und Leidende; denn in sofern die Ursache wirkt, leidet die Materie, und in sofern diese wirket, ist die Ursache leidend, und also ist die Ursache nicht mehr wirkend als leidend, und die leidende Materie nicht mehr leidend als wirkend 48). Wirkt hingegen die Ursache allein, ohne zu leiden, so wirkt sie entweder bloß auf die Oberfläche durch Berührung, oder als durchdringende Kraft 49). Durch bloße Berührung der Oberfläche kann sie aber nicht wirken, in sofern die Oberfläche etwas Unkörperliches ist, das weder leiden noch wirken

47) Sextus Empiric. *advers. Mathemat.* IX. §. 249.

48) Sextus Empiric. *advers. Mathemat.* IX. §. 252.

49) Sextus Empiric. *advers. Mathemat.* IX. §. 255. ει δε ποιει μεν, ουκ αντιπασχει δε, ητοι κατα ψιλην ψαυσιν, τουτεστι την κατ᾽ επιφανειαν ποιει, η κατα διαδοσιν.

ken kann; eben so wenig aber auch durch das Durchdringen. Denn sie müßte dann entweder dichte Körper durchdringen, welches nicht möglich ist, da kein Körper den andern durchdringen kann, oder durch gewisse nicht wahrnehmbare, bloß denkbare Zwischenräume einwirken, welches aber nicht geschehen könnte, ohne Berührung der die Zwischenräume begränzenden Oberflächen, welche, wie schon vorher gesagt worden, weder wirken noch leiden können [50]).

XII. Ueberhaupt bietet die Berührung noch Gründe dar, aus welchen die Möglichkeit sowohl des Wirkens als des Leidens zweifelhaft gemacht wird. Denn damit etwas wirke oder leide, muß es etwas anderes berühren oder berührt werden; es läßt sich aber zeigen, daß beides unmöglich ist. Bei dem Berühren sind nur vier Fälle möglich; es muß nämlich entweder das Ganze ein anderes Ganze, oder ein Theil den Theil, oder das Ganze einen Theil, oder ein Theil das Ganze berühren. Alle vier Fälle sind aber unmöglich. Wenn das Ganze ein anderes Ganze berührt, so ist es nicht **Berührung**, sondern **Vereinigung** beider Körper; denn dann müssen auch die innern Theile

50) **Sextus Empiric.** *advers. Mathemat.* IX. §. 256. *και εξωθεν μεν προσπιπτον, και κατα ψιλην την επιφανειαν παραβαλλομενον τη πασχουση ὑλῃ, ου δυνησεται τι ποιειν. ἡ γαρ επιφανεια ασωματος εστι· το δ᾽ ασωματον ουτε ποιειν ουτε πασχειν πεφυκεν. ουκ αρα κατα ψιλην παραβαλλομενον την επιφανειαν το αιτιον τη ὑλη τι ποιειν δυνησεται. και μην ουδε κατα διαδοσιν οἱον τε εστιν αυτο δραν. ητοι γαρ δια στερεων σωματων διϊξεται, η δια νοητων τινων και αναισθητων πορων. αλλα δια μεν στερεων σωματων ουκ αν φεροιτο· σωμα γαρ δια σωματος ου δυναται χωρειν. ει δε δια πορων τινων οφειλει ταις περιγραφουσαις τους πορους επιφανειαις προσπιπτον ποιειν· αλλ᾽ αἱγε επιφανειαι εισιν ασωματοι, και το ασωματον ουτε ποιειν ουτε πασχειν ευλογον εστι.*

Theile berührt werden [51]). Der zweite Fall ist so unmöglich als der erste. Denn ein Theil ist nur in Beziehung auf das Ganze ein Theil; an und für sich betrachtet, stellt er ein Ganzes vor. Wenn also ein Theil einen Theil berührt, so berühren sie einander entweder ganz oder nur theilweise; im ersten Fall ist es wieder Vereinigung, nicht Berührung; im zweiten aber wird der Theil des Theils für sich betrachtet wieder als Ganzes gedacht werden müssen; und so in das Unendliche fort [52]). Drittens kann auch kein Ganzes einen Theil berühren. Denn dann müßte das Ganze, indem es sich an einen Theil anlegt und zusammenzieht, zu einem Theile, und der Theil, indem er sich zum Umfassen des Ganzen ausdehnt, zum Ganzen werden. Denn was einem Theile oder einem Ganzen gleich ist, das hat auch dieselben Verhältnisse als ein Theil oder ein Ganzes. Es ist aber ungereimt, das Ganze zum Theile, oder den Theil zum Ganzen zu machen [53]). Ferner kann auch das Ganze keinen Theil berühren, weil dann eines

51) Sextus Empiricus *advers. Mathemat.* IX. §. 258 — 260. *ει γαρ ὁλον ὁλου ἁπτεται, ου θιξις εσται, αλλα ἑνωσις αμφοτερων· κατα δυο σωματα ἑν εσται σωμα, δια το και τοις κατα βαθος οφειλειν το ἑτερον του ἑτερου θιγγανειν· δια το και ταυτα του ὁλου καθεσαναι μερη.*

52) Sextus Empiric. *advers. Mathemat.* IX. §. 261. *το γαρ μερος κατα μεν την προς το ὁλον σχεσιν νοειται μερος, κατα δε την ιδιαν περιγραφην εσιν ὁλον. παλιν δε δια ταυτην την αιτιαν ητοι το ὁλον μερος του ὁλου μερους ἁψεται, η μερος μερους. και ει μεν ὁλον ὁλου, ἑνωθησεται, και αμφοτερα ἑν γενησεται σωμα· ει δε μερει μερος, εκεινο παλιν το μερος κατ' ιδιαν περιγραφην ὁλον νοουμενον, ητοι ὁλον ὁλου του μερους ἁψεται, η μερει τινι τινος μερους· και οὑτως εις απειρον.*

53) Sextus Empiric. *advers. Mathemat.* IX. §. 262. *και μην ουδε ὁλον μερους. ει γαρ το ὁλον του μερους ἁψεται, εσαι και το ὁλον συνυποσελλομενον τῳ μερει μερος· και το μερος αντιπαρεκτεινομενον τῳ ὁλῳ ὁλον.*

eines von beiden grösser oder kleiner, als es selbst ist, müßte gedacht werden, welches noch schlimmer als das vorhergehende ist. Denn nimmt das Ganze den Raum des Theiles ein, so ist es dem Theile gleich, und kleiner als das Ganze; dehnt sich aber der Theil zum Ganzen aus, um es zu umfassen, so nimmt es den Raum des Ganzen ein, und ist grösser als der Theil [54]). Aus denselben Gründen kann auch viertens kein Theil das Ganze berühren.

XIII. Wenn endlich ein Körper einen andern berührt, so wird die Berührung entweder mittelbar oder unmittelbar geschehen. In jenem Falle wird nicht das Object der Berührung, sondern was sie vermittelt, berührt, im letzten Falle ist es keine Berührung, sondern Vereinigung [55]).

XIV. Nicht weniger Zweifel dringen sich in Ansehung des Leidens auf. Denn wenn etwas leidet, so leidet es entweder in sofern es ist, oder in wiefern es nicht ist. Weder der eine noch der andere Fall ist möglich. Denn in sofern es ist, und seine eigne Natur hat, leidet es nicht; etwas das nicht ist, kann

54) Sextus Empiric. *advers. Mathemat.* IX. §. 263. *το τε γαρ ὁλον, ει τον αυτον επιλαμβανει τοπον τῳ μερει, ισον εσται τῳ μερει· ισον δε τουτῳ γινομενον, μικροτερον ἑαυτου εσται. και αναπαλιν, το μερος, ει αντιπαρεκτεινεται τῳ ὁλῳ, τον αυτον εφεξει τουτῳ τοπον· τῳ δε ὁλῳ τον αυτον επεσχηκος τοπον, εσται μειζον ἑαυτου.*

55) Sextus Empiric. *advers. Mathemat.* IX. §. 265. *προς τουτοις τε ει ἁπτεται τι τινος, ητοι μεσολαβουμενον ὑπο τινος, οἱον πορου η γραμμης, ἁψεται τινος, η ὑπο ουδενος ὑπολαβουμενον. και ει μεν ὑπο τινος μεσολαβοιτο, ουχ ἁψεται ου λεγεται ἁπτεσθαι, αλλα του μεταξυ αμφοτερων. ει δε μηδενος ἁπαξαπλως μεταξυ αμφοτερων οντος το ἑτερον του ἑτερου ἁψεται, ἑνωσις εσται αμφοτερων, αλλ᾽ ου θιξις.*

kann aber eben darum, weil es kein Seyn hat, auch nicht leiden [56]). Wenn z. B. Sokrates stirbt, so stirbt er entweder in der Zeit, wenn er noch lebet, oder wenn er nicht mehr lebet. In einen von diesen beiden Zeitpunkten müßte diese Veränderung fallen, wenn sie möglich wäre. Allein wenn er lebet, so stirbt er nicht, und wenn er gestorben ist, so kann er nicht sterben, er müßte sonst zweimal sterben, was ungereimt ist. Sokrates kann also nicht sterben. Sollte ferner etwas, in sofern es ein reales Seyn hat, leiden, so müßte Ein und dasselbe etwas Entgegengesetztes in sich vereinigen, was nicht möglich ist. Man denke sich etwas Wirkliches, z. B. das Eisen, dessen Seyn in dem Hartseyn besteht; dieses leide eine Veränderung, es werde weich. Dieses kann nun, so ferne es ist, und in der Zeit, da es hart ist, nicht weich werden, weil sonst etwas Entgegengesetztes an ein und demselben Gegenstande seyn würde. Auch müßte dann etwas geschehen seyn, ehe es geschehen ist, welches ungereimt ist. Denn in sofern das Seyn desselben in dem Hartseyn bestehet, so ist es, so lange es ist, hart und nicht weich; soll es nun dann, wenn es ist, leiden und weich werden, so wird es weich werden, ehe es weich geworden ist [57]).

XV.

56) Sextus Empiric. *advers. Mathemat.* IX. §. 267. *ει γαρ πασχει τι, ητοι το ον πασχει, η το μη ον — το μεν ουν ον ου πασχει. εφ᾽ ὅσον γαρ ον εστι, και την ιδιαν φυσιν εχει, ου πασχει· το δε μη ον, τω μηδ᾽ ὅλως ὑπαρχειν, ουκ αν παθοι.*

57) Sextus Empiric. *advers. Mathemat.* IX. §. 271. *και ετι τρανοτερον· απερ γε το ον, ὅτε ον εστι, πασχει, εσται τἀναντια ὑφ᾽ ἑν εν τω αυτω· ουχι δε γε τἀναντια ὑφ᾽ ἑν περι τω αυτω συνισταται ουκ αρα πασχει το ον, ὅτε ον εστιν. προς τουτοις ει λεγοι μεν το ον, ὅτε ον εστι, πασχειν, εσται τι, πριν γεγονεναι, γεγονος. — ει γαρ σκληρον εστι το ον, εφ᾽ ὅσον ον εστι, σκληρον εστι και ου μαλακον· ει δε μαλακον, προ του γεγονεναι μαλακον, εσται μαλακον. ἡ μεν γαρ ον εστι, σκληρον εστι και ουτω μαλακον· ἡ δε ὅτε ον εστι, τοτε αξιουται πασχειν, πριν γεγονεναι μαλακον, γενησεται μαλακον· ατοπον δε γε το τοιουτον.*

XV. Wenn etwas leidet, so geschiehet es entweder durch Wegnahme, oder Zusetzung, oder Veränderung. Da aber jeder dieser drei Fälle unmöglich ist, so ist auch das Leiden überhaupt unmöglich [58]). Dieses letzte Räsonnement ist zu weitläuftig, als daß es hier eine Stelle finden könnte. Man kann sich aber aus dem Vorhergehenden schon einen Begriff von dem Ideengange machen. Aenesidem gehet nämlich eben so disjunctive zu Werke, und entfernt jedes Glied der Disjunction. Z. B. um zu zeigen, daß kein Leiden durch Wegnahme möglich sey, unterscheidet er vier mögliche Fälle: es müßte nämlich etwas Unkörperliches von einem Unkörperlichen, oder etwas Körperliches von einem Körper, oder etwas Körperliches von einem Unkörperlichen, oder endlich etwas Unkörperliches von einem Körper weggenommen werden. Nun wird die Unmöglichkeit jedes dieser vier Fälle gezeigt. Wir bemerken nur noch, daß unter dem ersten Falle eine Deduction der Unmöglichkeit der Theilung einer gegebenen Linie in zwei Theile vorkommt, welche darauf hinaus läuft.

Jede auf einer Tafel gezogene Linie hat eine sinnlich wahrnehmbare Länge und Breite; die Linie aber, wie sie in diesem Problem von den Dogmatikern gedacht wird, ist eine Länge ohne Breite. Die sinnlich dargestellte Linie ist also nicht eigentlich eine Linie, und wer jene zu theilen unternimmt, theilet nicht die wirkliche Linie, sondern etwas, das keine Linie ist. Nach den Dogmatikern wird eine Linie als aus Punkten bestehend gedacht. Wir wollen annehmen, eine gegebene Linie, welche getheilt werden soll, bestehe aus ungeraden, zum Beispiel, neun Punkten. Wird

58) Sextus Empiric. *advers. Mathemat.* IX. §. 277 seq. *και μην ει εϛι τι το πασχον, ητοι κατα προσθεσιν πασχει, η κατα αφαιρεσιν, η κατα ἑτεροιωσιν και μεταβολην.*

Wird nun diese Linie in zwei gerade Hälften getheilt, so muß der fünfte Punkt, welcher zwischen den vieren auf beiden Seiten in der Mitte ist, getheilt werden; oder wenn das nicht geschiehet, so wird die eine Hälfte aus vier und die andere aus fünf Punkten bestehen, und die Linie nicht in zwei gerade, sondern ungerade Hälften getheilt seyn. Daß aber ein Punkt getheilt werde, ist unmöglich; denn er ist nach der Vorstellung der Dogmatiker einfach, und daher untheilbar. Es ist also unmöglich, daß eine Linie in zwei gerade Hälften getheilt werde. — Soll eine Linie getheilt werden, so müßte es entweder durch einen Körper oder durch etwas Unkörperliches geschehen. Das erste ist nicht möglich; denn das zu Theilende ist unkörperlich, kann weder angeschauet noch berühret, daher auch von einem Körper nicht getheilet werden; eben so wenig aber das zweite; denn dann müßte entweder der Punkt einen Punkt, oder eine Linie eine Linie theilen. Das erste ist unmöglich. Denn der theilende und zu theilende Punkt ist einfach, jener hat nichts, womit er theilen, und dieser keine Theile, in welche er zerlegt werden könnte. Soll aber eine Linie die andere theilen, so muß nothwendig ein Punkt der theilenden Linie, sie mag gerade oder schief angelegt werden, an einen Punkt der zu theilenden Linie anstoßen, welches unmöglich ist, da beide Linien einfach, ohne alle Theile sind. Man kann auch nicht sagen, daß dasjenige, was die Linie theilet, zwischen zwei Punkten der zu theilenden Linie durchgehe und so theile; dieses wäre noch ungereimter. Denn es läßt sich erstens in der ununterbrochen fortgehenden Linie keine Gränze zwischen zwei Punkten denken; also müßte das Theilende nothwendig auf einen Punkt treffen. Doch gesetzt, man wollte die Möglichkeit zugeben, daß das Theilende zwischen zwei Punkten durchgehe, so sind die Punkte, welche eine Linie ausmachen, entweder so zusammenhangend, daß sie keinen Punkt von außen zwischen sich aufnehmen, oder nicht. In dem letzten Falle machen die

Punkte

Punkte keine verbundene und zusammenhangende Linie aus. In dem ersten müßte entweder ein Punkt zertrennt werden, oder die Punkte, welche die Linie ausmachen, müßten von einander weichen oder sich zusammenziehen, um dem eindringenden Punkte Platz zu machen; allein das eine ist so ungereimt als das andere 59).

Dieses ist das erste merkwürdige Raisonnement gegen die Realität des Begriffs einer Ursache und ursachlichen Verbindung. Zwar finden sich unter den Einwürfen viele Sophistereien; aber im Ganzen ist die Unmöglichkeit, sich die ursachliche Verbindung aus dem dogmatischen Gesichtspunkte nur als möglich zu denken, so in das Licht gesetzt, daß es wohl keinem Dogmatiker der damaligen Zeit gelungen seyn würde, diese skeptischen Schlüsse zu entkräften. Aenesidem mußte, um siegreich mit den Dogmatikern streiten zu können, mit den Dogmatikern annehmen, daß wir die Dinge erkennen, wie sie an sich sind, und er konnte daher keinen Unterschied zwischen der Ursache in der Erscheinung und zwischen der Ursache an sich machen; denn sein ganzes Raisonnement beruht darauf, daß wir aus bloßen Begriffen die Möglichkeit nicht einsehen können, wie etwas, das nicht ist, erst wirklich werde, und wie etwas anders den realen Grund enthalte, daß etwas anhebe zu seyn, was vorher

59) Sextus Empiric. *advers. Mathemat.* IX. §. 282 seq. Ich habe auch dieses Raisonnement dem Aenesidem beigelegt; andere Gelehrte glauben, daß Sextus diesen Skeptiker nur bis zu dem §. 267. sprechen lasse. Da aber an dieser Stelle nicht der geringste Grund ist, warum man hier abbrechen mußte; da Sextus sagt, daß Aenesidem die Materie von der Ursache und dem Causalverhältniß ganz ausführlich vorgetragen habe, und da endlich derselbe Gang in der Widerlegung der dogmatischen Behauptungen vom Anfange bis zu Ende herrscht, so glaube ich mit größerem Fug, auch das letzte Raisonnement dem Aenesidem beilegen zu müssen.

vorher nicht war. Indessen ist nicht läugnen, daß sein Raisonnement zuweilen den Schein erreget, als wenn er zuweilen so weit gehe, daß er sogar die Erfahrung aufhebe und nicht zugeben wolle, daß uns etwas als Ursache und Wirkung erscheine. Hierdurch aber lieferte der Skepticismus wieder den Dogmatikern die Waffen gegen sich in die Hände; denn es entstand der Verdacht, es sey nur Eigensinn, wenn der Skeptiker alle Erkenntniß bezweifle, da er sogar Dinge bezweifle, welche die tägliche Wahrnehmung außer allem Zweifel setze; die Folge davon war, daß der Dogmatiker nicht tief genug in die Gründe des Skeptikers einging, die Widerlegung derselben sich zu leicht machte, und daß der ganze Streit nicht den reellen Vortheil brachte, den man zum Besten der Philosophie wünschen mußte.

Aenesidem begnügte sich nicht damit, die Realität des Begrifs der Causalität anzufechten, sondern zeigte auch, daß die Anwendung desselben auf Gegenstände der Erfahrung nichtig und unzuverlässig sey, und er stellte auch hier acht Gründe auf, um die Forschungen der Dogmatiker nach den Ursachen, worauf sie sich am meisten einbildeten, in ihrer Blöße zu zeigen. 1) Diese Nachforschungen betreffen dunkle, unerforschliche Gegenstände, für deren Erklärung die Erscheinungen keine sichere allgemein einverstandene Bestätigung gewähren [60]. 2) Oft lassen sich von einer Wirkung viele Gründe denken, man bleibt aber einseitig nur bei einem stehen [61]. 3) Man gibt von Erscheinungen

60) Sextus Empiric. *Hypotypos. Pyrrh.* I. §. 181. *πρωτον μεν (τροπον) ειναι φησι, καθ᾽ ὁν το της αιτιολογιας γενος εν αφανεσιν αναστρεφομενον, ουχ ὁμολογουμενην εχει την εκ των φαινομενων επιμαρτυρησιν.*

61) Sextus Empiric. *Hypotypos. Pyrrh.* I. §. 181. *πολλακις ευεπιφοριας ουσης δαψιλους, ὡστε πολυτροπως αιτιολογησαι το ζητουμενον, καθ᾽ ἑνα μονον τροπον τουτο τινες αιτιολογουσι.*

gen, welche nach einer bestimmten Ordnung geschehen, eine Ursache an, welche nicht im geringsten auf eine Ordnung hinweisen [62]. 4) Indem man wahrnimmt, wie die Erscheinungen geschehen, glaubt man auch die Art und Weise gefunden zu haben, wie die nicht erscheinenden Dinge geschehen, da es doch eben so möglich ist, daß sie auf dieselbe, als daß sie auf eine ganz eigene Art wirklich werden [63]. 5) Alle forschen nach gewissen individuellen Voraussetzungen von Grundstoffen den Ursachen nach, ohne von allgemeinen einverstandenen Gründen auszugehen [64]. 6) Man hascht nur nach dem, was seinen Hypothesen angemessen ist, und übersiehet, was ihnen entgegen ist; ungeachtet es eben so viel Wahrscheinlichkeit für sich hat, als das Erste [65]. 7) Oft stellt man Ursachen auf, welche nicht nur den zu erklärenden Erscheinungen, sondern auch den eignen Hypothesen widerstreiten [66]. 8) Oft ist das, was wir wahrzunehmen glauben, eben so dunkel und unbegreiflich, als der

62) Sextus Empiric. *Hypotypos. Pyrrh.* I. §. 182. *των τεταγμενως γινομενων αιτιας αποδιδοασιν, ουδεμιαν ταξιν επιφαινουσας.*

63) Sextus Empiric. *Hypotypos. Pyrrh.* I. §. 182. *τα φαινομενα λαβοντες ὡς γινεται, και τα μη φαινομενα νομιζουσιν ὡς γινεται κατειληφεναι· ταχα μεν ὁμοιως τοις φαινομενοις των αφανων επιτελουμενων, ταχα δ' ουχ ὁμοιως, αλλ' ιδιαζοντως.*

64) Sextus Empiric. *Hypotypos. Pyrrh.* I. §. 183. *παντες, ὡς επος ειπειν, κατα τας ιδιας των στοιχειων ὑποθεσεις, αλλ' ου κατα τινας κοινας και ὁμολογουμενας εφοδους αιτιολογουσι.*

65) Sextus Empiric. *Hypotypos. Pyrrh.* I. §. 183. *πολλακις τα μεν φωρατα ταις ιδιαις ὑποθεσεσι παραλαμβανουσι· τα δε αντιπιπτοντα, και την ισην εχοντα πιθανοτητα, παραπεμπουσι.*

66) Sextus Empiric. *Hypotypos. Pyrrh.* I. §. 184. *πολλακις αποδιδοασιν αιτιας ου μονον τοις φαινομενοις, αλλα και ταις ιδιαις ὑποθεσεσι μαχομενας.*

der Grund, durch den man jenes zu erklären sucht; man erklärt also das Dunkle aus dem eben so Dunkeln [67]). Außerdem können Fehler in diesen Nachforschungen gemacht werden, welche auf mehrere von den angegebenen Arten zugleich anstoßen.

Mit solchem Scharfsinne deckte Aenesidem die gewöhnlichen Fehler der Dogmatiker auf. An und für sich aber würden diese Rügen wenig Eindruck, und keinen Dogmatiker irre gemacht haben; da er aber zuvor den Begriff von Ursache unmittelbar als inhaltsleer und nichtig darzustellen gesucht hatte, so mußte dieses mehr ins Einzelne gehende Räsonnement nun desto bedeutender werden. So scharf und schneidend hatte sich, bei allen eingemischten Sophismen, die Skepsis noch nicht vernehmen lassen, als sie Aenesidem vortrug. Man würde sich daher billig wundern müssen, daß die Dogmatiker so wenig auf diese Zweifel achteten, daß sogar Seneca nichts von dem Aenesidem und seinen Nachfolgern zu wissen scheint, wenn der Skepticismus nicht zu jeder Zeit dasselbe Schicksal gehabt hätte [68]). Dagegen bildete sich aber zu Alexandrien eine eigne skeptische Schule, die ihren Weg für sich ging, und den Dogmatismus zu zerstören suchte, ohne ihn jedoch zu untergraben.

Wir bemerken nur noch, daß man sich nicht etwa durch das Wort Erscheinung (φαινομενα), welches Aenesidem so oft braucht, zu der Vorstellung verleiten lasse, als habe er schon den Gegensatz zwischen Erscheinung und Ding an sich deutlich gedacht; so weit war er noch nicht ge-

67) Sextus Empiric. *Hypotypos. Pyrrh.* I. §. 184. *πολλακις οντων απορων ὁμοιως των τε φαινεσθαι δοκουντων και των επιζητουμενων, εκ των ὁμοιως απορων περι των ὁμοιως απορων ποιουνται τας διδασκαλιας.*

68) Seneca *Natural. Quaest.* VII. c. 32. Quis est, qui tradat praecepta Pyrrhonis.

gekommen. Ein Phänomenon ist ihm vielmehr nichts weiter als das bekannte Gegebene, was durch die Sinne wahrgenommen wird, und ihm steht das Unbekannte, Nichtgegebene (ἀφανες), was eben Gegenstand der Speculation ist, entgegen. Das Gegebene (φαινομενον) war dem Aenesidem nicht, wie Diogenes [69]) sich ausdrückt (man müßte denn hier den Aenesidem als Skeptiker und Aenesidem als Dogmatiker unterscheiden), ein Kriterium der Wahrheit, sondern nur der Grund, worauf er bei seinem Räsonnement gegen die Dogmatiker fußte.

Die unmittelbaren Nachfolger des Aenesidemus, unter denen einige berühmte Aerzte von der Schule der Empiriker waren, führen auf demselben Wege, die Dogmatiker fruchtlos zu bestreiten, fort. Man kennt von ihnen, ein Paar ausgenommen, nur die Namen. Zeuxippus Zeuxis, Antiochus von Laodicea, Apelles, Agrippa, Menodotus von Nicomedien, Theodos von Laodicea, Herodotus von Tarsus, Sextus Empiricus und Sextus Saturninus, dieß ist die ganze bekannte Reihe der Skeptiker. Der berühmteste unter allen ist Sextus, der, nach der Schule der Heilkunst, der er anhing, Empiricus heißt, und von dem wir in einem eignen Hauptstücke handeln werden. Menodotus, welcher ebenfalls empirischer Arzt war, wird von diesem Sextus als ein vorzüglicher Skeptiker gerühmt, und er sagt, daß er ihm und dem Aenesidem vorzüglich folge; worin aber sein Verdienst um den Skepticismus bestand, was er leistete oder schrieb, dieß ist im Dunklen geblieben. Nur von einem der Genannten, dem Agrippa, muß hier noch etwas gesagt werden, weil es auf den Geist

69) Diogenes Laert. IX. §. 106. ἐστιν ουν κριτηριον κατα τους σκεπτικους το φαινομενον, ὡς και Αινεσιδημος φησιν· οὑτω δε και Επικουρος.

Geist und die Beschäftigung der auf den Aenesidem folgenden Skeptiker einiges Licht wirft.

Wenn man die zehn Zweifelsgründe in der Ordnung, wie sie Aenesidem aufgestellt hatte, mit einiger Aufmerksamkeit betrachtet, so entdeckt man bald, daß in ihnen keine ganz strenge Ordnung herrscht, daß unter ihnen höhere und allgemeinere mit subordinirten untermischt sind. Natürlich wurden daher denkende Köpfe unter seinen Nachfolgern darauf geführt, jene Gründe mehr zu verallgemeinern, die besondern in einen höhern zusammenzufassen, und dadurch ihre Zahl zu verringern. Dieß that zuerst **Agrippa**, der die zehn Gründe auf fünf zurückführte, zugleich aber auch einige neue skeptische Ansichten entdeckte, indem er den Streit der Dogmatiker und Skeptiker nicht wie Aenesidem blos aus dem **materialen**, sondern vorzüglich aus dem **formalen** oder **logischen Gesichtspunkte** betrachtete [70]. Diese fünf Gründe sind folgende:

I. Die **Uneinigkeit** der Meinungen in dem Leben und in den Schulen der Philosophen über jeden Gegenstand, welcher durch kein entscheidendes Urtheil aufgehoben werden kann. Es ist unmöglich, eine der entgegengesetzten Vorstellungsarten so zu begründen, daß die entgegengesetzte völlig widerlegt wäre; es ist also auch unmöglich, etwas für gewiß oder unge-

70) **Diogenes Laert.** IX. §. 88. *οἱ δε περι Αγριππαν τουτοις αλλους πεντε προσεισαγουσι.* **Sextus Empiricus** *Hypotyp. Pyrrhon.* I. §. 164. *οἱ δε νεωτεροι Σκεπτικοι παραδιδοασι τροπους της εποχης πεντε τουσδε·* §. 177. *τοιουτοι μεν και οἱ παρα τοις νεωτεροις παραδιδομενοι πεντε τροποι· οὓς εκτιθενται ουκ εκβαλλοντες τους δεκα τροπους, αλλ᾽ ὑπερ του ποικιλωτερον και δια τουτο συν εκεινοις ελεγχειν την των Δογματικων προπετειαν.*

ungewiß zu erkennen, und wir müssen daher unser entscheidendes Urtheil aufschieben [71]).

II. Die Zurückschiebung des Beweises ins Unendliche. Die Gründe, welche zur Bestätigung einer Sache angeführt werden, bedürfen wieder einer neuen Begründung, und so ins Unendliche fort. Es ist also unmöglich, einen Anfangspunkt für die Demonstration zu finden [72]).

III. Die Relativität (Subjectivität) alles Vorstellens und aller Objecte desselben. Sextus beziehet sich dabei auf das Vorhergehende; wahrscheinlich begriff also Agrippa hierunter alle zehn Zweifelsgründe des Aenesidem [73]).

IV. Hypothesensucht. Wenn die Dogmatiker sehen, daß sie durch die Forderung des Beweises ins Unendliche ins Gedränge kommen, so nehmen sie etwas ohne

71) Sextus Empiricus *Hypotyp. Pyrrhon.* I. §. 164. 165. *και ὁ μεν απο της διαφωνιας εϛι καθ᾽ ὁν περι τȣ προτεθεντος πραγματος ανεπικριτον ϛασιν παρα τε τῳ βιῳ και παρα τοις φιλοσοφοις εὑρισκομεν γεγενημενην, δι᾽ ἡν ȣ δυναμενοι αιρεισθαι τι η αποδοκιμαζειν, καταληγομεν εις εποχην.* Diogen. Laert. IX. §. 88.

72) Sextus Empiric. *Hypotyp. Pyrrh.* I. §. 166. *ὁ δε απο της εις απειρον εκπτωσεως εϛιν, εν ᾧ το φερομενον εις πιϛιν τȣ προτεθεντος πραγματος, πιϛεως ἑτερας χρηζειν λεγομεν, κᾳκεινο αλλης· και μεχρις απειρȣ· ὡς μη εχοντων ἡμων ποθεν αρξομεθα της κατασκευης, την εποχην ακολȣθειν.* Diogen. Laert. IX. §. 88.

73) Sextus Empiricus *Hypotyp. Pyrrh.* I. §. 167. *ὁ δε απο τȣ προς τι, καθως προειρηκαμεν, εν ᾧ προς μεν τα κρινον· και τα συνθεωρȣμενα τοιον η τοιον φαινεται το ὑποκειμενον· ὁποιον δε εϛι προς την φυσιν επεχομεν.* Vergl. §. 39. Diogen. Laert. IX. §. 89.

ohne Beweis an, und verlangen, daß ihnen dieses zugestanden werde 74).

V. Cirkel im Beweisen, wenn dasjenige, wodurch ein Gegenstand demonstrirt werden soll, selbst wieder aus dem zu demonstrirenden begründet werden muß, und also für beides entscheidende Gründe fehlen 75).

Auf diese Art hatte Agrippa die Hauptgebrechen der philosophischen Systeme und des menschlichen Erkennens überhaupt mit glücklichem Scharfsinn aufgefaßt, so weit sie aus dem Gesichtspunkte der Dogmatiker, ohne gründliche Beschränkung der Ansprüche des menschlichen Wissens gefaßt werden konnten. Denn ohne diese war es unmöglich, die Anmaßung der Dogmatiker und die Forderungen der Skeptiker in gehörigen Schranken zu halten; man ahndete und fühlte nur auf beiden Seiten, daß man Recht habe, vermochte aber nicht, dieses zur Ueberzeugung des Andern zu beweisen. Der Skeptiker hatte unstreitig Recht, wenn er die Uneinigkeit der Denker, die Hypothesensucht und die Cirkel im Beweise, als Thatsachen, welche aus allen bisherigen philosophischen Systemen klar hervorgingen, und als Beweise betrachtete, daß es der menschliche Geist noch zu keinem Wissen gebracht habe. Ob er aber nicht

74) Sextus Empiric. *Hypotyp. Pyrrhon.* I. §. 168. ὁ δε εξ ὑποθεσεως εϛιν ὁταν εις απειρον εκβαλλομενοι οἱ Δογματικοι, απο τινος αρξωνται ὁ ου κατασκευαζουσι, αλλ' ἁπλως και αναποδεικτως κατα συγχωρησιν λαμβανειν αξιουσι. Diogenes Laert. IX. §. 89.

75) Sextus Empiric. *Hypotypos. Pyrrhon.* I. §. 169. ὁ δε διαλληλος τροπος συνιϛαται, ὁταν το οφειλον του ζητουμενου πραγματος ειναι βεβαιωτικον, χρειαν εχῃ της εκ του ζητουμενου πιϛεως ενθα μηδετερον δυναμενοι λαβειν προς κατασκευην θατερου, περι αμφοτερων επεχομεν. Diogen. Laert. IX. §. 89.

nicht zu weit gehe, wenn er aus der Relativität oder Subjectivität des Vorstellens auf die Unmöglichkeit aller objectiven Erkenntniß schließe, oder ob er die Forderungen nicht zu weit treibe, wenn er verlange, alles solle bewiesen, kein Princip ohne Beweis angenommen werden: dieß war ein Gegenstand, welcher nicht anders als durch eine gründliche Untersuchung des Erkenntnißvermögens konnte auf das Reine gebracht werden. Von dem Skeptiker war diese nicht zu erwarten; er hatte das Seinige gethan, wenn er durch seine skeptischen Ansichten und Angriffe den Dogmatikern diese Angelegenheit so dringend als möglich an das Herz legte. Und dieses hatte Agrippa hier wirklich gethan; er hatte sogar den Punkt der Untersuchung, worauf alles ankam, so deutlich, als noch nie vor ihm geschehen war, hervorgezogen. Die Dogmatiker aber waren taub gegen alle diese Forderungen, sie ahndeten auch nicht leise, was sie eigentlich zu thun hätten, um die Rechte der Vernunft zu retten.

Jede Vereinfachung der Streitpunkte war in dieser Hinsicht eine nähere Vorbereitung zur Auflösung. Agrippa oder einer seiner Nachfolger verdiente daher Dank, daß er jene fünf skeptischen Punkte endlich nur auf zwei zurückführte. Das Räsonnement war folgendes: Alles, was erkannt wird, muß entweder unmittelbar gewiß seyn, oder aus einem andern erkannt werden [76]). Daß aber nichts unmittelbar gewiß ist, erhellet aus der durchgängigen Uneinigkeit in Ansehung aller sinnlichen und denkbaren Gegenstände, und diese Uneinigkeit läßt sich nicht beilegen, da weder etwas Sinnliches, noch etwas Intellectuelles als Kriterium der Wahrheit gebraucht werden kann. Denn alles, was man

76) Sextus Empiricus *Hypotyp. Pyrrh.* I. §. 178. *παν το καταλαμβανομενον ητοι εξ ἑαυτȣ καταλαμβανεσθαι δοκει, η εξ ἑτερȣ καταλαμβανεται.*

man auch dafür annehmen wollte, ist ungewiß, dem Zweifel und Streite ausgesetzt. **Ist aber nichts unmittelbar gewiß, so gibt es auch keine mittelbare Erkenntniß.** Denn unter dieser Voraussetzung kann man nichts aus etwas anderm herleiten, ohne in den Fehler zu verfallen, etwas für bewiesen anzunehmen, was selbst unerwiesen ist (II.) oder im Cirkel zu beweisen (V.). Die weitere Ausführung dieses Räsonnements werden wir weiter unten bey dem Sextus sehen, wenn wir die skeptischen Einwürfe gegen die Zeichen (unmittelbare Erkenntniß des Unbekannten) und gegen die Demonstration beleuchten.

Nach dem Sextus bestehet ein Unterschied der Skeptiker und der Akademiker auch darin, daß die letzten sich zu sehr bei der Widerlegung der einzelnen dogmatischen Sätze, vorzüglich der Stoiker verweilten, die ersten hingegen das Besondere nur leicht berührten, die Hauptpunkte des Dogmatismus aber besonders heraushoben, und ihre Aufmerksamkeit mehr auf das Allgemeine richteten, mit welchem das Besondere stehen und fallen mußte [77]). Zwar hatte Carneades schon diesen Weg gewissermaßen eingeschlagen; er scheint aber von den Akademikern nicht weiter verfolgt worden zu seyn, zumal da sie so bald wieder in den Dogmatismus verfielen. Von Aenesidem an aber ist es unverkennbar, daß die Skeptiker anfingen, den Streit zwischen dem Dogmatismus und Skep-

77) **Sextus Empiric.** *advers. Mathemat.* IX. §. 1. *τον αυτον δε τροπον της ζητησεως παλιν ενταυθα συνησομεθα, ουκ εμβραδυνοντες τοις κατα μερος, ὁποιον τι πεποιηκασιν οἱ περι Κλειτομαχον και ὁ λοιπος των Ακαδημαικων χορος· (ως αλλοτριαν γαρ ὑλην εμβαντες, και επι συγχωρησεως των ἑτεροιως δογματιζομενων ποιουμενοι τους λογους, αμετρως εμηκυναν την αντιρρησιν) αλλα τα κυριωτατα και τα συνεκτικωτατα κινουντες, εν οἱς ηπορημενα ἑξομεν και τα λοιπα.*

Skepticismus aus gewissen allgemeinen und höhern Gesichtspunkten zu fassen, nicht nur in ihren Zweifeln gegen die dogmatische Erklärung der Dinge und das menschliche Wesen überhaupt zu höhern Gründen aufzusteigen, sondern auch in den Widerlegungen der einzelnen dogmatischen Sätze eine gewisse Methode zu beobachten. Diese Methode bestand darin, daß sie nur die wichtigsten Gegenstände ihrer Censur unterwarfen, und durch disjunctive Schlüsse alle mögliche Fälle zu entfernen suchten, aber nicht gerade darauf achteten, ob und was die Dogmatiker behaupteten, sondern was sie behaupten konnten, und jede mögliche Ausflucht, und was nur etwa zum Rückenhalt dienen könnte, abzuschneiden bemühet waren.

Zweiter Abschnitt.

Philosophie unter den Römern.

Die Skeptiker machten von jeher im Verhältniß zu den Dogmatikern nur eine kleine Partei aus. Ungeachtet zu manchen Zeiten und in gewissen Orten der Grundsatz: das für Andere Gewisse zu bezweifeln, gewissermaßen einheimisch, örtlich, ja sogar ansteckend geworden ist, so kann doch diese Denkungsart nie allgemein werden. Dogmatismus und Skepticismus wechseln immer mit einander ab, und nur wenn der erste zu dreist wird, tritt der zweite als Zuchtmeister auf, bis endlich wieder die Zeit kommt, wo diese Denkungsart, welche alles niederreißt und nichts wieder aufbauet, welche die übertriebenen Anmaßungen der Dogmatiker bestreitet, und doch nicht lehret, in welchen bestimmten Gränzen sich der menschliche Verstand halten müsse, dem menschlichen Geiste wegen ihrer

Unan-

Unangemessenheit gleichgültig oder wegen der Seichtigkeit zuwider wird, und dann nimmt der Dogmatismus wieder wie vorhin seine Herrschaft ein.

Dieß war auch hier der Fall. Aenesidem und seine Nachfolger bis auf den Sextus machten wahrscheinlich außer Alexandrien keine Sensation, und ihre Gründe gegen den Dogmatismus blieben ohne Wirkung. In dem großen römischen Reiche, welches jetzt Griechenland mit seinen Wissenschaften verschlungen hatte, war kaum ein und der andere unter den Gelehrten, welche die Disputationen der Akademiker gegen die Dogmatiker etwas ernstlich beherzigte, und auch dieß nicht gethan hätte, wenn nicht andere Nebenrücksichten mit im Spiele gewesen wären. Uebrigens waren es die dogmatischen Systeme der Griechen, welche sich die Römer aneigneten, und nach verschiedenen Absichten und Gesichtspunkten zu ihrem Eigenthum zu machen strebten, und es ist daher der Dogmatismus, der in dieser langen Periode, nur in verschiedener Gestalt, sich die Herrschaft erwarb. Der Geschichte liegt also ob, zu zeigen, wie die griechische Philosophie nach Rom verpflanzt wurde, was sie hier für Eigenthümlichkeiten und besondere Modificationen annahm.

Die Römer besaßen an sich wenig von dem philosophischen Geiste, der durch leise Berührung von Außen leicht in freie Thätigkeit gesetzt wird, und nur in dem Forschen nach etwas Kahlen und Unbedingten seine Befriedigung findet. Die Nation hatte vielmehr durch die Lage der Republik und durch die beständigen Kriege einen kriegerischen Geist angenommen, der durch die Bekanntschaft mit griechischer Politur und Cultur, durch den überhandnehmenden Luxus und Hang zum Vergnügen erst spät gedämpft wurde. Nun wurden zwar die Sitten milder, man fand Geschmack an den Geisteswerken der Griechen; der eigentliche wissenschaftliche Geist blieb aber dennoch

beinahe

beinahe ein Fremdling unter den Römern; nur wenige folgten in weiter Ferne dem kühnen Fluge des griechischen Genius, wenige ahndeten die Feinheiten desselben; die meisten dachten nur ihren Vorgängern nach, und schufen sich aus den Forschungen derselben ein System von Philosophie für die Verhältnisse ihres Lebens.

Natürlich nehmen die philosophischen Forschungen einen andern Gang in einer Nation, in welcher die Philosophie entsteht und sich selbst nach und nach ausbildet, einen andern da, wo eine Nation von einer andern schon gebildeten philosophischen Stoff empfängt; anders ist der Gang da, wo das Philosophiren eignes Geistesbedürfniß ist; anders, wo es nicht als Zweck an sich, sondern als Mittel zu etwas anderm getrieben wird; anders, wo sich die Sprache zum wissenschaftlichen Gebrauch selbst durch das Bedürfniß philosophischer Forschungen bildet; anders, wo wissenschaftliche Begriffe und Sätze auf einem fremden Boden entsprossen, in eine Nation verpflanzt werden, deren Sprache schon einen festen Bau ohne wissenschaftliche Bildung gewonnen hat; wo der Luxus und das Sittenverderben mit und neben der Cultur des Geistes wie Unkraut aufwächst, und wo Philosophie erst aufkommt, nachdem Luxus und Ueppigkeit schon den Geist einer Nation verdorben haben.

In diesem letzten Falle befanden sich die Römer. Ihre Geistesbildung entwickelte sich nicht von Innen, sondern von Außen durch den Verkehr mit den Griechen. Daher nahm nicht die ganze Nation, sondern nur einige wenige der edlen und begüterten Römer Antheil daran, die theils aus Liebhaberei, theils aus Ehrgeiz und Eitelkeit, theils aus politischen Absichten, theils auch wohl aus innerm Geistesdrang sich mit den griechischen Werken des Geschmacks und der Wissenschaft bekannt machten, und auf ihrem Wege fortzugehen strebten. Reines In-

teresse für die Wissenschaft lag jedoch gar nicht in dem Charakter der römischen Nation, welche alles nach bloßen äußern Vortheilen berechnete, und auch diesen Maßstab bei den Wissenschaften anlegte [1]). Zuweilen regte sich zwar ein freieres Streben des Geistes, wie zur Zeit der berühmten Gesandtschaft der drei Philosophen, aber die Politik wußte es immer wieder zu unterdrücken.

Die Römer erhielten nicht nur den ersten Anreiz zum Philosophiren, sondern auch den schon verarbeiteten philosophischen Stoff von den Griechen. Die verschiedenen philosophischen Systeme, Denkarten und Methoden wurden ihnen in ihrer vollkommenen Ausbildung mitgetheilt; sie fanden in ihnen entweder schon volle Befriedigung ihrer Wißbegierde, oder Stoff zu mannigfaltigen Vergleichungen, Räsonnemens und Resultaten, wie sie ihrem Charakter, ihrer Denkart und den Bedürfnissen und Verhältnissen der Zeit angemessen waren. Selten aber waren unter den Römern diejenigen Männer, welche sich entschieden und ausschließend für ein System erklärten; meistentheils beseelte sie ein freierer vielseitigerer Geist, daß sie auch an andern manches Gute und Brauchbare schätzten. Dieses rührte theils von ihrer Bekanntschaft mit mehreren Systemen, theils von dem weniger strengen systematischen Geiste, theils endlich von dem praktischen, mehr auf das wirkliche Leben gerichteten Sinne der Römer her. Aber immer hingen sie doch einem Systeme vor dem andern an. Diese Vorliebe wurde eben sowohl durch den eigenthümlichen Geist des Systems, als durch die Denkungsart der Römer in Rücksicht auf Speculation, Moralität und Religion bestimmt. Wer mehr für stillen Lebens-

1) Cicero *Tuscul. Quaest.* I. c. 2. at nos metiendi ratiocinandique vtilitate huius artis (Mathematicorum) terminauimus modum.

Lebensgenuß war, wählte sich Epikurs Philosophie zum Führer; der Stoicismus fand mehr Eingang bei denen, die mit ihrem Geiste mehr zum Wirken außer sich strebten, und höhere Zwecke des Lebens kannten, als Befriedigung der eignen kleinen Bedürfnisse. Männer von religiöser Denkart fanden in dem letzten, freier denkende und sich für aufgeklärter haltende hingegen in dem Epikureismus mehr Befriedigung.

Von den Schriften des Aristoteles waren damals die Abschriften selten und die peripatetische Schule überhaupt nicht so berühmt, als jene; daher bekannten sich verhältnißmäßig wenige Römer zu Anhängern derselben. Aber auch die neuere Akademie, welche weit mehr Aufsehen machte, gewann nur wenige Bekenner, und würde auch diese nicht einmal erhalten haben, wenn man sie nicht für eine gute Schule der Beredtsamkeit gehalten hätte, weil sie kein System von Wahrheiten, sondern Systeme zerstören lehrte.

An wissenschaftlichem Genie standen die Römer den Griechen weit nach. Daher haben sie auch im eigentlichen Sinne nichts erfunden; indessen sind doch durch einige ihrer Denker einige praktische Wahrheiten noch mehr als von den Griechen untersucht, befestiget und aufgekläret worden, z. B. die Lehre von der Bestimmung des Menschen, von Tugend, Recht, Religion, und über einige dieser Punkte kamen nicht gemeine Ansichten durch sie in den Gang. Am meisten gewann die Rechtswissenschaft der Römer durch die Anwendung der Philosophie. In dem Theoretischen war es mehr die Physik als die Metaphysik, welche einige Römer beschäftigte, denn sie hatten keinen solchen speculativgrüblerischen Geist als die Griechen.

Neben den Römern beschäftigten sich auch immerfort Griechen mit der Philosophie auf mancherlei Art und aus ver-

verschiedenen Rücksichten. Die mehresten Griechen pflanzten blos die Schule fort, der sie angehörten, oder erklärten die Schriften ihrer Stifter; welches vorzüglich bei den Peripatetikern der Fall war. Einige strebten dahin, die theoretische Grundlage ihres Systems weiter zu entwickeln und zu befestigen; oder ließen sich in Polemik mit den Gegnern desselben ein, oder suchten entgegengesetzte Systeme mit einander zu vereinigen. Dieses galt vorzüglich die Philosophie des Plato, der Pythagoräer und des Aristoteles, und zwar hauptsächlich gewisse Gegenstände der Speculation, die ein großes Interesse hatten, z. B. den Ursprung der Welt, das Wesen und die Unsterblichkeit der Seele, Freiheit und Vorsehung und ihre Vereinigung. Andere wandten Philosophie auf das wirkliche Leben an, und bearbeiteten einige interessante Gegenstände auf eine populäre Weise. Immer aber behielt die Speculation die Oberhand bei den Griechen.

Aber nicht genug, daß die Vorliebe zur Speculation die Griechen von den Römern unterschied; man bemerkt noch außerdem einen merkwürdigen Charakterzug bei den letzten. Sectengeist, Synkretismus, Hang zur Schwärmerei, zum Supernaturalismus, offenbarte sich mehr bei den Griechen als bei den Römern. Wahrscheinlich kam dieses daher, daß es nur müßige, dem beschaulichen Leben ergebene Köpfe waren, die sich mit dem Philosophiren beschäftigten, da hingegen die philosophirenden Römer meistentheils zugleich Geschäftsmänner waren. Es ist daher nicht befremdend, daß die Schwärmerei bei der ohnehin schon weiter verbreiteten Neigung dazu durch die Abgezogenheit von dem wirklichen Leben mehr befördert wurde, und auf das Philosophiren einen mächtigen Einfluß gewann. Erst nach Plotin scheint diese Gemüthsstimmung auch bei den Römern mehr Eingang gefunden zu haben.

Alle

Alle diese Männer spielten als Philosophen keine große Rolle, und brachten, ungeachtet alles Schreibens, Disputirens und Lehrens, wenig Gewinn für die Philosophie als Wissenschaft. Denn, ungeachtet einzelne Theile der Philosophie fleißig bearbeitet wurden, so blieben doch die Hauptfragen, von deren Beantwortung das Gedeihen der Philosophie als Wissenschaft eigentlich abhing, unbeachtet, und alles Philosophiren drehte sich auf dem einmal betretenen Weg immer um denselben Punkt, ohne einen Schritt weiter zu kommen. Es würde daher unzweckmäßig seyn, wenn sich die Geschichte bei ihnen zu lange verweilen wollte. Es wird schon genug seyn, wenn wir im Allgemeinen die Art ihres Philosophirens charakterisiren, die Gegenstände, welche sie mehr aufklärten, angeben, und zugleich die Einflüsse des Zeitgeistes bemerklich machen, welcher in der Folge in der Neuplatonischen Philosophie sich sprechender ausdrückte.

Die natürlichste Abtheilung dieses ganzen Zeitraums scheint diese zu seyn, wenn wir die Männer, welche sich am meisten auszeichneten, nach den verschiedenen Schulen, denen sie anhingen, auftreten lassen. Wir werden zuerst mit demjenigen beginnen, der mit seinem Geiste alle Schulen umfaßte, wiewohl er in gewissen Theilen der Philosophie bald dieser, bald jener den Vorzug einräumte, und mit den Anhängern der platonischen Schule schließen, woran sich dann ganz natürlich die Geschichte des Neuplatonismus anschließen wird, in dem griechische und orientalische Vorstellungen zu einem Ganzen verschmelzt wurden.

Erstes Kapitel.

Cicero.

Cicero lebte gerade in einem Zeitalter, wo die römische Republik die höchste Stufe von Macht, Glanz und Ansehen erreicht hatte, ungeachtet die versteckteren Fehler der Verfassung und die Folgen des Sittenverderbens im Innern an der Auflösung des Staats arbeiteten. Griechische Kunst und Wissenschaft machten die größten Fortschritte, gewannen Liebhaber und Nacheiferer. Die vornehmen und reichen Römer besuchten die griechischen Schulen, machten Bekanntschaft mit den Gelehrten, und eine beträchtliche Anzahl von gelehrten und gebildeten Griechen fanden bei ihnen eine günstige Aufnahme. Jede Schule der griechischen Philosophie hatte schon erklärte Bekenner erhalten. So waren Nigidius und Vatinius Pythagoräer, Vellejus, Cassius, Catius, L. Torquatus, Pansa, Atticus Epikuräer, Varro, Cotta Platoniker, Piso Peripatetiker, C. Lälius, Sp. Mummius, M. Cato, M. Vigellius, L. Aelius, Q. Tubero, C. Lucilius Balbus, M. Brutus Stoiker.

Ungeachtet dieser glänzenden Aussichten erscheint dennoch bei näherer Betrachtung der innere Zustand der Philosophie bei den Römern eben in keinem vortheilhaften Lichte; Cicero war noch in seinem hohen Alter genöthiget, sich zu rechtfertigen, daß er die Philosophie zu seiner Hauptbeschäftigung gewählt hatte; und selbst seine Apologie verräth nur zu deutlich, daß er nur hauptsächlich durch den Drang der Zeitverhältnisse gezwungen, das Studium der Philosophie gegen die glänzendere Laufbahn eines

Staatsmanns und Redners vertauscht hatte [1]). Einige, und zwar nicht ungebildete Römer, tadelten überhaupt das ganze Studium der Philosophie, oder wollten es doch wenigstens sehr eingeschränkt wissen. Andere waren so eingenommen für die Griechen, daß sie nicht einmal eine in der Nationalsprache abgefaßte Schrift über philosophische Gegenstände lesen mochten. Einige wollten das Philosophiren zwar nicht überhaupt verwerfen, glaubten aber doch, daß es für Römer aus den höhern Ständen nicht die angemessenste Beschäftigung, sondern eine Art von Erniedrigung sey [2]).

Cicero hatte zwar einen zu gebildeten Geist, als daß er diesen Urtheilen hätte beistimmen sollen; indessen erhellet doch daraus, wie sehr der römische Charakter sich sträubte, sich in dem reinen Interesse für Wissenschaft zu erheben, der die Griechen so auszeichnete. Sein Geist, angespornt von großer Ruhmbegierde, und getrieben durch innere Kraft, hatte sich vorgesetzt, nicht in den Gränzen der Mittelmäßigkeit stehen zu bleiben, sondern durch Vortrefflichkeit sich einen Namen zu machen. Sein Ziel war das Feld der Politik und der Staatsverwaltung, die Mittel dazu Beredtsamkeit und Ausbildung aller Talente durch Künste und Wissenschaften. Was aber nur den Weg zu einem größern Wirkungskreise bahnen sollte, umfaßte er mit leidenschaftlicher Wärme, und achtete nicht darauf, daß er von der größten Menge seiner Mitbürger mit den keinesweges aufmunternden Namen eines Schulgelehrten und Griechen (Grieche war aber so viel als Pedant) belegt zu werden [3]). Gewiß würde er auch in den höhern

1) Cicero *Academicar. Quaest.* I. c. 3. *de Divin.* II. c. 2.
2) Cicero *de Finib.* I. c. 1. *Academic. Quaest.* I. c. 2. 3.
3) Plutarchus *Vita Ciceronis* c. 5. ταυτα δη τὰ Ρωμαιων τοις βαναυσοτατοις προχειρα καὶ συνηθη ρηματα, Γραικος και σχολαστικος, ακουων.

höhern Wissenschaften mehr geleistet haben, wenn er nicht immer seinen Hauptzweck vor Augen gehabt und zu bald in den Strudel der Geschäfte wäre verwickelt worden. Dem Staate seine Dienste zu weihen, und sich in diesen Beschäftigungen Ruhm und Ansehen zu erwerben, dieß war der herrschende Gedanke, der ihn nie verließ.

Erst in den letzten Jahren seines Lebens, nachdem er so vielfältig erfahren hatte, wie eitel und vergänglich der Ruhm ist, nachdem er durch die Herrschsucht einiger Großen um allen Einfluß und Antheil an der Staatsverwaltung gekommen war, suchte er seine alten Vertrauten, die Wissenschaften, vorzüglich die Philosophie, wieder hervor, und schloß sich enger als je an sie an 4). Aber auch hier war die Triebfeder des Ruhms mächtig mit im Spiele. Da die Umstände der Zeit ihm verboten, durch Beredtsamkeit zu glänzen, und seinen sonst bedeutenden Einfluß an den Senatsverhandlungen und auf dem Forum geltend zu machen, da nahm er sich vor, durch Verpflanzung der griechischen Philosophie auf einheimischen Boden den Griechen ihren letzten Ruhm zu entreißen, und sich ein neues Verdienst um seine Nation zu erwerben, wenn seine Mitbürger nicht mehr nöthig fänden, in Griechenland zu suchen, was sie zu Hause eben so gut finden könnten 5).

Unstrei-

4) Cicero *de natura Deor.* I. c. 4. *de divingtione* II. c. 1, 2. *de officiis* II, c. 1, 2. *Acad. Qu.* I. c. 3.

5) Cicero *de divinat.* II. c. 2. Quod cum accidisset nostrae reipublicae, tum pristinis orbati muneribus haec studia reuocare coepimus, vt et animus molestia hac potissimum relevaretur, et prodessemus civibus nostris quarecumque possemus, in libris enim sententiam dicebamus, concionabamur; philosophiam nobis pro reipublicae procuratione substitutam putabamus. — Magnificum illud etiam, Romanisque hominibus gloriosum, ut graecis de philosophia literis non egeant. *Academicar. Quaest.* I. c. 3. *Tuscul. Quaest.* II. c. 2.

Unstreitig war dieser Gedanke zu stolz, und man würde den Cicero einer Unkunde der griechischen Philosophie beschuldigen können, wenn er sich einbildete, ihnen diesen glänzenden Ruhm durch einige philosophische Schriften in so kurzer Zeit rauben zu können; hätte ihn nicht Ruhmbegierde eingegeben, die nicht immer mit hellen Augen sihet. Dem sey aber wie ihm wolle, genug wir müssen es dem Cicero noch Dank wissen, daß er dieses kühne Unternehmen auffaßte. Der große Zweck wurde nicht erreicht, er war für seine Kräfte zu groß; und zuweilen scheint ihm selbst mehr als ein Zweifel wegen der Ausführbarkeit desselben in den Sinn gekommen zu seyn [6]). Indessen war doch sein Unternehmen nicht allein für seine Zeitgenossen, sondern auch für die gesammte Literatur wohlthätig. Er machte die Römer nicht allein mit den Hauptuntersuchungen und vorzüglichsten Resultaten der griechischen Philosophen, und zwar nach allen Hauptschulen bekannter, da die meisten sonst nur einer Schule huldigten, sondern legte auch dadurch in seine Schriften einen schätzbaren Vorrath historischer Nachrichten von den philosophischen Schulen der Griechen nieder, ohne welche dieser Theil der Geschichte noch weit unvollständiger und unzusammenhängender seyn würde. Die Zusammenstellung der Resultate verschieden denkender Philosophen über einige der wichtigsten Gegenstände, war für die damalige Zeit interessant, in wiefern daraus der Fortschritt des menschlichen Geistes mit einem Blicke erhellte, und selbst nicht unfruchtbar an manchen Wahrheiten, die aus der Vergleichung der entdeckten, bestrittenen und bezweifelten Wahrheiten hervorgingen.

Hiernach muß das Verdienst des Cicero als philosophirenden Schriftstellers beurtheilt werden. Den Stoff zu seinen Betrachtungen entlehnte er fast durchgängig aus den

6) Cicero *de offic.* I. c. 1. III. c. 33.

den Schätzen der griechischen Weisheit; die Darstellung, die vergleichende Zusammenstellung, die Beurtheilung der Streitpuncte, die Herleitung einiger wichtigen Resultate, und die Anwendung auf manche von den Griechen weniger beachtete Gegenstände war sein Eigenthum [7]). Als tiefeindringenden Forscher hat er sich dabei nicht bewiesen; seine philosophischen Betrachtungen gehen nicht auf die letzten Gründe zurück, sondern sind mehr populär für die Fassungskraft der Mehrheit gebildeter Menschen berechnet, wie man sie von einem Manne erwarten kann, der auch in dem Gebiete ernsthafter Untersuchung den Redner nicht verläugnet. Allgemeine Verständlichkeit, geschmackvolle Darstellung, Belebung des Vortrags durch Witz und Lectüre: dieß war nicht etwa ein Nebenzweck, den er mit dem Hauptzwecke geschickt zu vereinigen wußte, sondern in seinen Augen selbst ein wesentliches Erforderniß der Philosophie [8]). Darum bearbeitete er auch kein System der Philosophie, sondern nur einige vorzügliche Gegenstände, welche gleichsam den Kern der Philosophie ausmachten. Hier fühlte sich die Freiheit seines Geistes in keine zu engen Schranken eingeschlossen; er durfte nicht bis auf die absolut letzten Principien zurückgehen, und war an keinen zu strengen wissenschaftlichen Zusammenhang gebunden. Er behielt die Frei-

7) Cicero *de Finib.* I. c. 2. Quae autem de bene beateque vivendo a Platone disputata sunt, haec explicari non placebit latine? Quod si nos non interpretum fungimur munere, sed tuemur ea, quae dicta sunt ab iis, quos probamus, eisque nostrum iudicium et nostrum scribendi ordinem adiungimus: quid habent, cur graeca anteponant iis, quae et splendide dicta sint, neque sint conversa de graecis? c. 3. *de offic.* I. c. 2.

8) Cicero *Tusculan. Quaest.* I. c. 4. hanc enim perfectam philosophiam semper iudicavi, quae de maximis quaestionibus copiose posset ornateque dicere.

Freiheit, die verschiedenen Ansichten einer Sache darzulegen, und überall sein unbefangenes Urtheil einzuweben.

Daß er sich frei vom Sectengeiste erhalten hatte, kam ihm dabei sehr zu statten. Er hatte in seiner Jugend Umgang mit Männern aus verschiedenen Secten gehabt, ihren Unterricht genossen, aber nie einer Schule ausschließlich gehuldiget, nie unter ihre Autorität sein eignes Urtheil gefangen gegeben. Er konnte nach eigner Einsicht das Beste von allen benutzen, und ihre Mängel freimüthig beleuchten [9]. Was die speculative Philosophie betrift, so trat er auf die Seite der neuen Akademie, welche alles Wissen in Anspruch nahm, und nur die Entscheidung nach subjectiven Gründen oder Wahrscheinlichkeit gelten ließ. Dieser Art zu philosophiren schien Cicero den Vorzug vor allen übrigen einzuräumen. Denn sie schmeichelte dem jugendlichen Stolze, sie schärfte den Verstand, und gab dem Geiste eine große Gewandtheit, sie hatte ihm den Preis der Beredtsamkeit erringen helfen, und bei seinen philosophischen Untersuchungen gestattete sie dem Räsonnement mehr Freiheit und mannichfaltigern Stoff. Weit bedeutender war jedoch der Vortheil, daß sie einen denkenden Kopf aus der Verlegenheit riß, worein ihn nothwendig bei dem Mangel an leitenden Principien die große Uneinigkeit der Meinungen in den wichtigsten, die Menschheit am meisten interessirenden Gegenständen verwickeln konnte. Es schien kein anderer Ausweg zu seyn, als die Hauptparteien ihre Sätze gegen einander aufstellen und verfechten zu lassen, und auf diese Art abzuwägen, auf welcher Seite das größte Gewicht von Gründen sey, oder wo dieses zu gewagt schien, jedes

9) Cicero *de natura deor.* I. c. 5. *Academicar. Quaest.* IV. c. 3. Hoc autem liberiores et solutiores sumus, quod integra nobis est iudicandi potestas, neque ut omnia, quae praescripta, et quasi superata sint, defendamus, necessitate ulla cogimur.

jedes entscheidende Urtheil aufzuschieben und nur die Möglichkeit des weitern Nachforschens sich offen zu erhalten [10]).

Wenn ihm die akademische Methode zu philosophiren von Seiten der Speculation Genüge that, so ließ sie ihn dagegen in Beziehung auf das Praktische unbefriediget; sie stellte sogar Zweifelsgründe gegen die allgemeinsten Ueberzeugungen der Menschheit, über Pflicht und Recht auf, die er nicht widerlegen konnte [11]). Die Untersuchung und Aufstellung wahrer Grundsätze über die Pflichten und Rechte der Menschen hielt er aber für ein wesentliches Geschäft der Philosophie, daß er schon darum in dem Praktischen den andern Schulen, welche nicht zerstörten, sondern ein Gebäude der Sittlichkeit aufstellten, den Vorzug einräumte [12]). Am meisten befriedigte ihn darin die stoische Lehre, weil sie der Tugend einen absoluten Werth zuerkannte, womit er doch auch einen großen Theil des Systems des Plato und Aristoteles mehr und weniger vereinigte [13]). Er hielt sich bei diesen Untersuchungen frei von dem Sectengeiste, ließ sich nur von seinem eignen gesunden Verstande und sittlichen Urtheile leiten, und nahm aus jeder Schule an, was ihm wahr und gut dünkte — eine Freiheit, welche er mit den Grundsätzen der neuen Akademie gut zu vereinigen wußte [14]).

Die

10) Cicero *Academicar. Quaest.* IV. c. 3. *Tusculanar. Qu.* II. c. 2.

11) Cicero *de legib.* I. c. 13.

12) Cicero *Academicar. Quaest.* IV. c. 9. etenim duo esse haec maxima in philosophia, iudicium veri et finem bonorum. *de offic.* I. c. 2.

13) Cicero *de offic.* I. c. 2. Itaque propria est ea praeceptio Stoicorum et Academicorum et Peripateticorum. — Sequemur igitur hoc quidem tempore et in hac quaestione potissimum Stoicos.

14) Cicero *de natura deor.* I. c. 5. *Academicar. Quaest.* IV. c. 3.

Die Gegenstände, über welche Cicero auf eine populäre Art philosophirte, waren der Streit der Akademiker und Stoiker über die objective Wahrheit der widerstreitenden Vorstellungsarten über Gottes Existenz und Eigenschaften; über den Grund oder Ungrund der Divination; über das Fatum; über das höchste Gut oder das Princip der Pflichten; Untersuchungen über die Pflichten; über die Leidenschaften und deren Beherrschung; Tugend das absolute Gut des Menschen; Unsterblichkeit der Seele; Untersuchungen über die bürgerlichen Gesetze und den Grund derselben.

In den theoretischen Untersuchungen behauptet er durchgängig den Charakter eines Akademikers. Sie können als ein treues und sprechendes Gemälde von dem damaligen Zustande der speculativen Philosophie angesehen werden, indem sie in allen Theilen der Wissenschaft Uneinigkeit der Urtheile aus Mangel an festen unerschütterlichen Grundsätzen, ein Hin- und Herschwanken der Meinungen in das helleste Licht setzen. Man mochte seinen Blick auf die Theorien von dem Erkenntnißvermögen, auf die Versuche eine allgemeine Regel für die objective Wahrheit aufzustellen, auf die so entgegengesetzten Wege und Resultate der Untersuchungen über die Natur der Dinge, endlich auf die Grundsätze von dem höchsten Gut, von dem letzten Zweck alles menschlichen Strebens und der obersten Regel der Handlungen vernünftiger Wesen richten: nirgends traf man auf etwas Gewisses, Ausgemachtes und Gültiges; kein fester Punkt stellte sich dar, wovon man ausgehen, wohin man gelangen sollte. In dieser Ansicht der Dinge wurden selbst die Ueberzeugungen erschüttert, welche in dem praktischen Leben, ohne Rücksicht auf die Sätze der mit einander streitenden Schulen, ihre vollkommenste Kraft und Gültigkeit bewiesen. So entschieden für das Leben die Wahrheit war, daß man seine Pflichten ohne alle Rücksicht auf Vortheile erfüllen müsse, daß Selbstachtung die

Haupt-

Hauptbedingung aller Zufriedenheit und Glückseligkeit des Lebens sey, so wurden doch diese Ueberzeugungen durch die Uneinigkeit der Schulen mit in die allgemeine Ungewißheit verwickelt [14b]).

So hätte dieses Gemälde, in welchem Cicero nur die verschiedenen Verhandlungen und Streitigkeiten der Stoiker und Akademiker in ein Ganzes vereinigte, zu vielen lehrreichen Untersuchungen reizen und auffordern können, hätte selbst endlich auf die Quelle aller Uneinigkeiten, Streitigkeiten und des Mißlingens aller wissenschaftlichen Versuche und auf das erste Bedürfniß der Philosophie führen müssen, wenn es selbst in diesem Geiste wäre verfertiget worden. Allein Cicero glich hier einem Arzte, der die Gebrechen siehet, aber die Ursachen derselben nicht entdeckt, und daher keine Heilmittel vorschlagen kann. Er begnügte sich, den wissenschaftlichen Zustand der Philosophie, und das unmittelbar daraus fließende Resultat dargelegt zu haben, daß die Ansprüche der menschlichen Vernunft auf das Wissen und Erkennen der Dinge noch unentschieden sind, daß man so lange mit Wahrscheinlichkeit, welche für die technischen und praktischen Zwecke des Menschen zureicht, sich begnügen müsse [15]).

Die Materie von der Existenz und den Eigenschaften Gottes hatte er in seinen akademischen Untersuchungen nur kurz berührt; er widmete ihr daher eine eigne Schrift, worin

14b) Cicero *Academicar. Quaest.* IV. c. 46.

15) Cicero *de natura deor.* I. c. 5. Non enim sumus ii, quibus nihil verum esse videatur: sed ii, qui omnibus veris falsa quaedam adiuncta esse dicamus, tanta similitudine, ut in iis nulla insit certa iudicandi et assentiendi nota. Ex quo exsistit et illud, multa esse probabilia, quae, quamquam non perciperentur, tamen quia visum haberent quendam insignem et illustrem, his sapientis vita regeretur.

in er einen Epikureer und einen Stoiker ihre Ideen über Gott und Vorsehung entwickeln, und beide von einem Akademiker widerlegen läßt. Die Gründe und Gegengründe werden mit viel Scharfsinn und Beredtsamkeit vorgetragen. Carneades hatte ihm darin schon treflich vorgearbeitet, daß er den von diesem entlehnten Stoff mit seinen eignen Urtheilen und Bemerkungen leicht verbinden, und in die dialogische Form bringen konnte. Sein Zweck war, erstlich zu zeigen, daß die Vernunft in dieser Sache noch zu keiner festen, jede Prüfung aushaltenden Ueberzeugung habe gelangen können, da bei den so sehr abweichenden Vorstellungsarten über Gott und sein Verhältniß zur Welt, welche unter den Gelehrten und Ungelehrten herrschten, keine anzutreffen sey, gegen welche die prüfende Vernunft nicht siegreich disputiren könne; und da es möglich sey, daß von allen widerstreitenden Behauptungen keine einzige, unmöglich aber, daß mehr als eine wahr sey [16]. Zweitens sollte eben dadurch der Untersuchungsgeist geweckt werden, einen Gegenstand, der für die Menschheit so wichtig ist, von dessen Realität die religiösen Gesinnungen und Handlungen, und am Ende sogar alle Moralität abhängen, von neuem auf das gründlichste in Untersuchung zu nehmen [17]. Der Akademiker setzt hier Vernunftgründen Ver-

16) Cicero *de natura deor.* I. c. 2. Contra quos Carneades ita multa disseruit, ut excitaret homines non socordes ad veri investigandi cupiditatem. Res enim nulla est, de qua tantopere non solum indocti, sed etiam docti dissentiant, quorum opiniones cum tam variae sint, tamque inter se dissidentes: alterum fieri profecto potest, ut earum nulla; alterum certe non potest, ut plus una vera sit.

17) Cicero *de natura deor.* I. c. 1. 2. ea (dissensio) nisi diiudicetur, in summo errore necesse est homines atque in maximarum rerum ignoratione versari. — In specie autem fictae simulationi sicut reliquae vir-

Vernunftgründe entgegen, nicht um die religiösen Ueberzeugungen des gesunden, sich selbst überlassenen gemeinen Verstandes, sondern bloß die Versuche der philosophirenden Vernunft, jenen Glauben auf Gründe zu stützen, zu widerlegen [18]. Diese Entgegensetzung der speculirenden und der gemeinen Vernunft, der Speculation und des Glaubens, ist hier besonders merkwürdig, da sie so deutlich noch nie zur Sprache gekommen war. Die Grundlosigkeit der philosophischen Behauptungen über Gott, sein Daseyn und sein Verhältniß zur Welt, ihre Unvereinbarkeit unter einander, ihre Widersprüche mit der nicht philosophischen religiösen Ueberzeugung, ja selbst ihre Ungereimtheiten im Gegensatze der Festigkeit, der Allgemeinheit des religiösen Glaubens ohne Gründe, mit dem zwar auch manche ungereimte Vorstellungsart sich vermenget hatte, die sich aber von dem wesentlichen Inhalte trennen ließ, war eine Erscheinung, die jeden forschenden Geist um so mehr erschüttern mußte, da die meisten Philosophen in ihren Beweisen für das Daseyn Gottes sich auf den gemeinen Glauben beriefen.

Aber freilich wurde der Sieg des Skeptikers durch die Beschaffenheit der Gründe für die Existenz und Vorsehung

virtutes ita pietas inesse non potest; cum qua simul et sanctitatem et religionem tolli necesse est, quibus sublatis, perturbatio vitae sequitur et magna confusio. Atque haud scio, an pietate aduersus deos sublata, fides etiam et societas generis humani et una excellentissima virtus, iustitia tollatur.

18) Cicero *de natura deor.* III. c. 2. Fac nunc ergo intelligam, tu quid sentias. A te enim philosopho rationem accipere debeo religionis, maioribus autem nostris, etiam nulla ratione reddita, credere. c. 4. sed tu auctoritates contemnis, ratione pugnas. Patere igitur, rationem meam cum tua ratione contendere.

hung Gottes sehr erleichtert. Indem Epikur alles aus der Idee von Gott entfernen wollte, was zur abergläubischen Furcht Veranlassung geben konnte, bildete er ein menschenähnliches Wesen, das in Unthätigkeit nur die größte Seligkeit findet. Die Stoiker, um der Idee Objectivität zu geben, vermengen Gott und die Welt, und fallen wieder von einer andern Seite in den Anthropomorphismus. Neben den cosmologischen und physikotheologischen Gründen von der Ordnung und Zweckmäßigkeit der Natureinrichtungen, werden die Sagen von Erscheinungen der Götter, von Vorhersagungen, Weissagungen, wunderbaren Erscheinungen der Natur, als von gleicher Kraft mit jenen aufgestellt, wobei der Zweifler leicht gewonnen Spiel hat. Aber eben deswegen verlieren auch die Gründe des Skeptikers viel von ihrem Gewichte; es scheint als wären die Behauptungen der dogmatischen Philosophen viel zu schwach vorgetragen, und würden, von den falschen Nebenvorstellungen gereiniget, eine siegreichere Beweiskraft haben.

Sehr verdienstlich war seine Abhandlung über die Divination, worin er alle von den Stoikern und andern Philosophen angegebenen Gründe für die Realität derselben sowohl, als auch die Gründe gegen dieselbe ausführlicher, als es noch je geschehen war, darstellt. Dieser Aberglaube, der sich so allgemein verbreitet hatte, war von den meisten Philosophen, vorzüglich aber von den Stoikern, in Schutz genommen worden, und nur wenige Aufgeklärtere unter den Nationen wie unter den Philosophen hatten sich über denselben erhoben. Die Stoiker stützten sich auf folgenden Schluß: Wenn es eine Gottheit gibt, welche die Welt regieret, über die Schicksale der Menschen waltet und sie zeigt den Menschen nicht die künftigen Ereignisse an: so liebt sie entweder die Menschen nicht; oder sie weiß nicht, was geschehen wird, oder sie

hält das Vorherwissen des Künftigen dem Menschen für gleichgültig; oder hält es unter ihrer Würde, den Menschen Anzeigen davon zu geben, oder ist dazu unvermögend. Aber alles dieses läßt sich von der Gottheit nicht denken. Es gibt also eine Divination [19]). Wenn wir voraussetzen, daß eine göttliche Kraft in dem Weltall alles lenket, und besonders über die Schicksale der Menschen waltet, so läßt sich leicht die Möglichkeit denken, wie die Menschen durch Anzeigen der Opferthiere, durch den Flug der Vögel, durch Blitze u. s. w. die Kenntniß künftiger Begebenheiten erhalten können. Denn eben die göttliche Kraft, welche in dem Weltall verbreitet ist, kann dahin leiten, ein gewisses bestimmtes Opferthier zu wählen, kann in dem Augenblicke, da es geopfert wird, eine Veränderung der Eingeweide bewirken, daß an der Organisation derselben etwas überflüssig ist, oder fehlet, oder anders beschaffen ist [20]). Und da die Götter ohne Augen, Ohren und Sprachwerkzeuge vernehmen, was Götter und Menschen in der Stille für sich wünschen und denken: so kann auch die Seele der Menschen in dem Zustande der Begeisterung oder im Schlafe, da sie von den Banden des Körpers befreiet, in freier Thätigkeit ist, Dinge einsehen, welche in dem gewöhnlichen Zustande ihr verborgen waren [21]). Wenn es aber der Wille der Gottheit war, den Menschen das Künftige zu offenbaren und die Zeichen, woraus dieses geschlossen wird, oft dunkel und zweideutig sind, so mußte sie, um nicht zwecklos zu handeln, dafür sorgen, daß es nicht an Mitteln fehlte, das Dunkle zu enthüllen, und darum begabte sie gewisse Men-

19) Cicero *de divinatione* II. c. 49.

20) Cicero *de divinatione* I. c. 52.

21) Cicero *de divinatione* I. c. 57.

Menschen mit besonderen Gaben, die Träume, die Orakel, die Weissagungen und andere Zeichen zu erklären [22]).

Dagegen zeigt Cicero, daß die Divination eigentlich gar keinen Gegenstand hat. Denn wenn man diejenigen Dinge abziehet, welche durch die Sinne wahrgenommen, und welche durch gewisse Künste bewerkstelliget werden, oder in das Gebiet einer Wissenschaft, oder der Philosophie gehören, oder was unsere Pflichten betrift — lauter Dinge, worüber man durch die Divination keine Belehrung erhalten kann — so bleibt für diese nichts übrig, als zufällige Ereignisse. Allein auch diese wahrscheinlich zu bestimmen und vorher zu sagen, gehört schon zum Theil mit in das Gebiet der Künste und Wissenschaften, und die Divination müßte sich bloß auf die Vorhersagung derjenigen Dinge beschränken, welche durch keine Kunst, durch keine Vernunftgründe, durch keine Erfahrung oder Vermuthung vorher bestimmt werden können. Diese Zufälligkeiten nun, bei denen kein Grund ersichtlich ist, warum oder wodurch sie geschehen, können auch gar nicht vorhergesehen werden. Haben zufällige Dinge gar keine Ursache, so kann sie kein Mensch, ja kein Gott vorher wissen, denn wüßte er es voraus, so müßte es auch nothwendig geschehen, und hörte eben darum auf, zufällig zu seyn. Haben sie aber ihre bestimmten Ursachen, wie sich denn die Vernunft gegen nichts so sehr sträubt, als gegen das bloße Ungefähr, gegen den blinden Zufall, so sind es nothwendige Erfolge, und man müßte eine ganz andere Erklärung von der Divination geben. Ist alles durch ein unveränderliches Schicksal bestimmt, so ist die Divination unnütz; da kein Erfolg umgeändert, oder durch Klugheit vermieden werden kann; wäre das letzte, so würde der Erfolg nicht gewiß seyn. Ueberhaupt ist das Vorherwissen

22) Cicero *de divinatione* I. c. 51.

wissen des Zukünftigen dem Menschen mehr schädlich als nützlich [23]). Endlich schließen die Stoiker aus Prämissen, die keinesweges ausgemachte und von allen eingestandene Wahrheiten sind. Die Existenz eines göttlichen Wesens folgern sie aus den Vorhersagungen und Orakeln, und hier beweisen sie dieselben wieder aus der vorausgesetzten Existenz der Götter. Die Güte der Götter gegen die Menschen wird vom Epikurus in Zweifel gezogen, und selbst die Divination, welche aus ihr bewiesen werden soll, zeuget gegen sie. Denn das Künftige müßte den Menschen nicht so dunkel und räthselhaft offenbaret werden, wenn es für sie eine Wohlthat seyn sollte. Warum sollte die Gottheit die Menschen in Träumen warnen, und von der Zukunft unterrichten, da die Träume so leicht aus dem Gedächtniß verschwinden oder nicht geachtet werden? Warum nicht lieber die Wachenden als die Schlafenden [24])? Treffender sind noch die Gründe, mit welchen die einzelnen Arten der Divination bestritten werden; sie können aber ohne zu große Weitläuftigkeit nicht angeführt werden. Sein Resultat ist dieses: Aberglaube sey etwas Vernunftwidriges, und müsse durchaus ausgerottet werden. Damit werde die Religion nicht über den Haufen geworfen, welche auch sattsam gegründet sey. Denn die schöne Zweckmäßigkeit und Ordnung der Welt nöthiget uns zu dem Glauben, es gebe ein ewiges und vollkommenstes Wesen, welchem das menschliche Geschlecht Bewunderung und Verehrung schuldig sey [25]).

Eine

23) Cicero *de divinatione* II. c. 5—9.

24) Cicero *de divinatione* II. c. 49—62.

25) Cicero *de divinatione* II. c. 72. Nec vero superstitione tollenda religio tollitur. Nam et maiorum instituta tueri sacris caeremoniisque retinendis sapientis est et esse praestantem aliquam aeternamque naturam et eam suspiciendam admirandamque hominum generi, pulchritudo mundi ordoque rerum coelestium cogit confiteri.

Eine der verwickeltsten Untersuchungen der Alten war das Fatum, und darum ein sehr anziehender Gegenstand für Denker, wie so viele Schriften darüber beweisen. So wie auf der einen Seite die Behauptung, daß es ein Fatum oder eine allgemeine Verkettung der Dinge durch das Causalitätsverhältniß gebe, wodurch alles Ungefähr und aller Zufall ausgeschlossen wird, dem Interesse der speculativen Vernunft zusaget; so sehr fühlte sich die Vernunft durch eben diesen Naturzusammenhang in Verlegenheit gesetzt, ob damit Freiheit, die sie aus praktischem Interesse anzunehmen genöthiget ist, bestehe oder nicht; ob das theoretische Interesse dem praktischen, oder dieses jenem weichen müsse; ob man also eine allgemeine Nothwendigkeit nach dem Naturgesetz ohne Freiheit, oder eine neben der Naturnothwendigkeit bestehende Freiheit annehmen müsse. Eine andere Schwierigkeit entstand in Ansehung der Beurtheilung des Künftigen, ob man es als bloß möglich und zufällig, oder als nothwendig sich denken müsse, eine Frage, bei welcher die logische und reale Möglichkeit und Nothwendigkeit vielfältig verwechselt wurde. Ueber diesen Gegenstand enthält die Schrift des Cicero von dem Fatum, so lückenhaft sie auch auf uns gekommen ist, eine mit gesunden Urtheilen verwebte geschichtliche Darstellung, ungeachtet die Lösung des Knotens, die wahre Ausgleichung beider Forderungen der Vernunft, nur zuweilen von weiten geahndet wird.

Die moralischen Schriften des Cicero haben ein noch größeres Interesse, als seine theoretischen; theils wegen des richtigen Gefühls, welches seine Urtheile leitete, theils wegen mancher wichtigen Resultate und heller Ansichten, zu welchen ihm die Lesung der griechischen Philosophen und die geistvolle Benutzung und Prüfung des bisher über diese Gegenstände Verhandelten verhalf. Seine Darstellung der verschiedenen Behauptungen der berühmtesten Schulen der Griechen über das höchste Gut, als die oberste

Regel

Regel der Handlungen vernünftiger Wesen, und seine Beurtheilung des Werths dieser verschiedenen Systeme bleibt sich zwar nicht immer gleich, und scheint zuweilen von der Ebbe und Fluth der Meinungen selbst mit hingerissen zu werden; indessen hat sie doch für uns großen historischen Werth, schon dadurch, daß sie uns das Daseyn mancher Systeme und Behauptungen zur Kenntniß bringt, mag auch sein Urtheil zuweilen schwanken oder nicht richtig ausfallen. Das epikureische System fand an ihm durchgängig einen entschiedenen Gegner, nicht etwa aus Parteilichkeit oder Sectenhaß, wie manche Gelehrte geurtheilet haben, sondern aus Einsicht, daß Sittlichkeit und Tugend ohne Uneigennützigkeit der Gesinnung gar nicht bestehen kann: dagegen billigte er das platonische, aristotelische und stoische System, als der echten Tugend angemessen. Aber hier zeigt sich eben eine Unbeständigkeit, indem er diese verschiedenen Systeme bald als einstimmig, nur in Worten abweichend, bald als in wesentlichen Punkten abweichend betrachtet [26].

Wir verweilen aber lieber bei einigen sittlichen Grundbegriffen, welche Cicero durch die sorgfältige Prüfung entgegengesetzter Behauptungen in einem kläreren Licht erblickte, als selbst seine griechischen Vorgänger, und verzeihen ihm gerne einige Fehltritte, welche unvermeidlich waren, so lange man nicht die ganze Gesetzgebung der Vernunft systematisch und vollständig erforscht hatte, und selbst einigen Wankelmuth, der nur durch die vollkommenste Einsicht gänzlich gehoben werden kann.

Daß die Tugend eine Gesinnung sey, welche alle Rücksichten auf Nutzen und Schaden verschmähet, war ein Lehrsatz

26) Cicero *Tusculan. Quaest.* V. c. 11. *de offic.* I. c. 2. III. c. 7. *de finib.* II. c. 21. *Academic. Quaest.* IV. c. 43. 44. 45.

Lehrsatz der Stoiker, den auch Cicero an mehr als einem Orte mit allem Nachdrucke vertheidiget. Die Stoiker folgerten ihn aus dem Satze, daß die Tugend nicht allein das höchste, sondern auch das einzige Gut sey. Ungeachtet er nun nicht völlig mit sich einig war, ob die Tugend das einzige oder nur das höchste Gut sey [27]); so war es ihm doch eine ausgemachte Wahrheit, daß Eigennützigkeit nicht mit Tugend bestehen könne, weil sie ihren absoluten Werth in sich selbst hat. Die Sache selbst war nicht neu — wie sollte etwas, das in dem gemeinen sittlichen Urtheile liegt, allen Philosophen entgangen seyn — aber Cicero trug doch zur deutlichern Anerkennung derselben bei, daß er diese Eigenthümlichkeit der Tugend mit einem besondern Worte (gratuita virtus) bezeichnete [28]). Es gibt also eine innere Verpflichtung zur Tugend, ohne alle Rücksicht auf äußere Belohnung oder Bestrafung, welche sich durch das billigende oder verdammende Urtheil des Gewissens zu erkennen gibt. Diese Gesinnung ist

27) Cicero *de offic.* III. c. 7. mihi utrumvis satis est, et cum hoc, tum illud probabilius videtur, nec praeterea quidquam probabile.

28) Cicero *Academ. Quaest.* IV. c. 46. *de legib.* I. c. 18. Sequitur, ius et omne honestum sua sponte esse expetendum. Etenim omnes viri boni ipsam aequitatem et ius ipsum amant, nec est viri boni errare et diligere, quod per se non sit diligendum. Per se igitur ius est expetendum et colendum: quod si ius, etiam iustitia, sic reliquae quoque virtutes per se colendae sunt. Quid liberalitas? *gratuitane* est an mercenaria? Si sine praemio benigna, est gratuita, si cum mercede, conducta; nec est dubium, quin is, qui liberalis benignusque dicitur, *officium non fructum* sequatur. Ergo item iustitia nihil expetit praemii, nihil pretii; per se igitur expetitur. Eademque omnium virtutum causa atque sententia est.

ist dasjenige, was die Güte des Charakters ausmacht; ohne diese kann man wohl ein kluger und verschlagener, aber kein guter Mensch seyn [29].

Der Mensch ist ein vernünftiges Wesen; die Gottheit hat ihn durch das Geschenk der Vernunft vor allen andern lebenden Wesen ausgezeichnet. In der Vernunft liegt der Keim, gleichsam die verborgenen Grundzüge der Wissenschaft, welche durch die Leitung der Natur selbst völlig ausgebildet wird. Die gebildete und vollendete Vernunft ist aber das höchste in der Natur liegende Gesetz, welches vorschreibt, was gethan und gelassen werden soll; sie ist denn das Nachbild der göttlichen Weisheit. Hierin liegt der Grund aller Tugend, alles dessen, was recht und gut ist. Durch die Vernunft sind wir mit der Gottheit verwandt, ihr Ebenbild; durch die Vernunft sind alle Menschen als vernünftige Wesen mit einander zu einer rechtlichen und sittlichen Gemeinschaft verbunden. Denn die Vernunft ist in allen dieselbe; alle müssen also das lieben und achten, was an sich selbst einen Werth hat, das ist das Recht und die Tugend; diese Gemeinschaft wird noch verstärkt durch eine natürliche Liebe und Sympathie gegen alle Menschen [30].

Wie

29) Cicero *de legib.* I. c. 14. Tum autem si non ipso honesto movemur, ut boni viri simus, sed utilitate aliqua atque fructu, *callidi* sumus non *boni*.

30) Cicero *de legib.* I. c. 7. seq. c. 13. Videtur mihi quidem certe ex natura ortum esse ius. *Att.* An mihi

Wie wenig Cicero in die eigentlichen Gründe der Sittlichkeit eindrang, gehet aus dem eben angeführten deutlich hervor. Allenthalben, wo er darauf geführt wurde, bleibt er an der Oberfläche stehen, und begnügt sich mit der Wiederholung einiger von griechischen Philosophen entlehnten Formeln. Sein Geist besaß mehr Anlage zur Darstellung, Beurtheilung und Anwendung des Erfundenen, als zum eignen Forschen und Eindringen. Daher rührte auch das offenherzige Geständniß, er wisse die von den Akademikern erhobenen Zweifel gegen die Grundsätze echter Sittlichkeit (man sehe darüber den Abschnitt von dem Carneades nach) nicht aufzulösen und zu entkräften [31]).

Daher kann man in seinen Abhandlungen eben so viele Gedanken sammlen, welche den echten sittlichen Geist athmen, als solche, welche mit demselben nicht übereinstimmen und mit den erstern streiten. So behauptet er auf der einen Seite Uneigennützigkeit der Tugend, die Verpflichtung zur Erfüllung der Pflicht um ihrer selbst willen; behauptet aber dagegen auch wiederum, daß es ein Grundgesetz der menschlichen Natur sey, seinen eignen Vortheil zum Bestimmungsgrunde seines Handelns zu machen, daß es daher ein Irrthum sey, der die Naturgesetze umstoße, wenn

mihi aliter videri possit, cum haec iam perfecta sint: primum quasi muneribus deorum nos esse instructos et ornatos; secundo autem loco, unam esse hominum inter ipsos vivendi parem communemque rationem; deinde omnes inter se naturali quadam indulgentia et benevolentia, tum etiam societate iuris contineri.

31) Cicero *de legib.* I. c. 13. Perturbatricem autem harum omnium rerum, Academiam, *exoremus, ut sileat.* Nam si invaserit in haec, quae satis scite nobis instructa et composita videntur, nimias edet ruinas. *Quam quidem ego placare cupio, submovere non audeo.*

wenn man die Rücksicht auf eignen Nutzen von der Beobachtung des Sittengesetzes trennen wolle [32]). Diese Maxime, welche Cicero einigen Philosophen nachsprach, wendet er nicht etwa dazu an, um die Befriedigung der Neigungen im Collisionsfall mit der Pflicht zu beschönigen, vielmehr findet er es recht, seine Pflicht selbst mit Abbruch der Neigungen zu erfüllen, wie er an dem Beispiele des Regulus zeigt [33]). Es ist also bloße Inconsequenz, welche daher entsprang, daß er das Sittengesetz nicht in seiner Reinheit, und abgesondert von den Naturgesetzen des Begehrens sich gedacht; sich durch die Zweideutigkeit, welche in dem Begriff des Guten liegt, irre führen lassen.

Seine Pflichtenlehre, welche den Stoikern, vorzüglich dem Panätius nachgebildet ist, enthält Sittenregeln für Menschen, wie sie gewöhnlich sind, nicht wie sie seyn sollen. Dieser Unterschied hat auf den Gehalt der Moral keinen Einfluß, und darf ihn nicht haben. Denn die Grundsätze der Sittlichkeit sind für alle vernünftige Wesen gültig

32) Cicero *de offic.* III. c. 28. Pervertunt homines ea, quae sunt fundamenta naturae, cum utilitatem ab honestate seiungunt. Omnes enim expetimus utilitatem ad eamque rapimur, nec facere aliter ullo modo possumus. Nam quis est, qui utilia fugiat? aut quis potius, qui ea non studiosissime persequatur? Sed quia nusquam possumus, nisi in laude, decore, honestate utilia reperire, propterea illa prima et summa habemus; utilitatis nomen non tam splendidum quam necessarium ducimus.

33) Cicero *de offic.* III. c. 6. non enim mihi est vita mea utilior, quam animi talis affectio, neminem ut violem commodi mei gratia — Quamobrem hoc quidem deliberantium genus pellatur e medio (est enim totum sceleratum et impium) qui deliberant, utrum id sequantur, quod honestum esse videant, an se scienter scelere contaminent: in ipsa enim dubitatione facinus inest, etiamsi ad id non pervenerint.

gültig und verpflichtend, und selbst der gemeine Mann erkennt sie in seinem Bewußtseyn an. Doch damit hatte es bei den Stoikern eine andere Bewandtniß. In sofern sie die tugendhaften Handlungen als nach den Naturgesetzen vernünftiger Wesen vollbrachte Thätigkeiten betrachteten, welche desto vollkommener sind, je vollkommener die Kraft ist, aus welcher sie entspringen; so folgte daraus, daß theils andere Sittenvorschriften für Weise, das ist völlig Tugendhafte, und für solche, die nur einen niedrigern Grad der Tugend besitzen, theils nicht mit derselben Strenge für beide aufgestellt werden können 34). Aber auch hier finden wir dieselbe Inconsequenz wieder. Denn ungeachtet dieser angenommenen Verschiedenheit, wird dennoch mit Recht behauptet, daß die Sittlichkeit einen absoluten Werth habe, und daher nie mit dem Nützlichen in eine Vergleichung gebracht werden dürfe, und daß schon der Wille, sich zu bedenken, was man in der Collision der Pflicht und des Vortheils zu thun habe, unsittlich sey 35). Nur darin wird etwas von der Strenge der Sittenlehre nachgegeben, daß ein besonderer Theil Vorschriften gibt, wie man, nicht etwa gegen die Gebote der Pflicht, sondern mit Beobachtung derselben, seinen wahren Vortheil bedenken, sich Macht, Ansehen und Vermögen verschaffen könne. Eine Klugheitslehre, welche auf ganz andern Principien beruhet, als die Pflichtenlehre. Allein diese Inconsequenz darf dem

34) Cicero *de offic.* III. c. 3. 4.

35) Cicero *de offic.* III. c. 4. Quocirca nec id, quod vere honestum est, fas est, cum utilitatis repugnantia comparari; nec id, quod communiter appellamus honestum, quod colitur ab iis, qui bonos se viros haberi volunt, cum emolumentis unquam est comparandum. — Etenim non modo pluris putare, quod utile videatur, quam quod honestum, sed haec etiam inter se comparare et in his addubitare, turpissimum est. c. 6.

Cicero nicht zur Last fallen, der darin seinem griechischen Muster nachfolgte.

Die Lehre von der Collision ist das Eigenthum des Cicero, wozu ihm Panätius bloß die Idee angegeben hatte. Nicht die Collision der Pflichten, sondern der Widerstreit des Sittlichen mit dem Nützlichen ist es, was er nach seinem eignen Nachdenken zu der Abhandlung von den Pflichten hinzuthat. Eigentlich kann es keine solche Collision geben, weswegen auch Panätius diesen Theil unbearbeitet gelassen hatte, und er hatte sich ganz richtig ausgedrückt, wenn er sagte, die Menschen pflegten in solchen Fällen zweifelhaft zu seyn, und sich zu bedenken, was zu thun sey; wodurch er den Unterschied zwischen dem, was gewöhnlich geschiehet, und was geschehen sollte, bemerklich machen wollte [36]). Da es also keinen solchen Widerspruch, sondern nur einen Schein von Widerspruch geben kann, so wollte Cicero nur Regeln geben, wie man solche Fälle richtig beurtheilen müsse, daß man den Schein löse und einsehe, das Sittliche stimme auch jederzeit mit dem wahren Vortheile jedes Einzelnen überein [37]). Die Beispiele, welche er so zahlreich aus der Geschichte beibringt, werden meistentheils richtig beurtheilt, ausgenommen, wo ihn blinder Nationalstolz verführt; aber bestimmte Grundsätze zur Entscheidung sucht man vergebens. „Wo sich ein Vortheil darbietet, welcher mit irgend einem Gebot der Vernunft streitet, und

36) Cicero *de offic.* III. c. 4. Itaque existimo, Panaetium, cum dixerit, homines solere in hac comparatione dubitare, hoc ipsum sensisse, quod dixerit, solere modo, non etiam oportere.

37) Cicero *de offic.* III. c. 7. Itaque, non ut aliquando anteponeremus utilia honestis, sed ut ea sine errore diiudicaremus, si quando incidissent, induxit (Panaetius) eam, quae videretur esse, non quae esset, repugnantiam.

und der handelnden Person Schande bringen würde: da darf man sicher annehmen, daß die Sache nicht wirklich, sondern nur scheinbar vortheilhaft war. Denn es ist nichts so sehr gegen die Natur, als Schande, nichts so sehr mit der Natur übereinstimmend, als Nutzen; beide können daher in einer und derselben Sache nicht verbunden seyn —" 38). Dieß ist der Grundsatz, den er zur Entscheidung beibringt, der also die Vereinigung zweier Sachen enthält, die nichts mit einander gemein haben; denn wenn es auch trift, daß beides, die Beobachtung der Pflicht und das wahre Wohl, zusammentreffen, so ist doch die Verbindung nur zufällig. Und wenn es auch wahr ist, daß eine unsittliche That so viel Unruhe, Bangigkeit, Unzufriedenheit, Vorwürfe, Scham vor sich und andern zur Folge hat, daß dagegen aller Vortheil, der etwa gewonnen worden, für nichts zu rechnen ist 39): so darf doch dieses als Bewegungsgrund für den Entschluß gar nicht in Anschlag gebracht werden.

So wenig wissenschaftlichen Werth Ciceros moralische Abhandlungen haben, da er keinen Schritt weiter ging als seine griechischen Vorgänger, so schätzbar war doch ihr Inhalt in anderer Hinsicht. Sie erhielten die Schätze griechischer Philosophie, welche Cicero seinen Zeitgenossen mittheilen wollte, auch für die Nachwelt, Stoff und Reiz, um

38) Cicero *de offic.* III. c. 8. Quod si nihil est tam contra naturam, quam turpitudo (recta enim et convenientia et constantia natura desiderat, aspernaturque contraria) nihilque tam secundum naturam quam utilitas; certe in eadem re utilitas et turpitudo esse non potest.

39) Cicero *de offic.* III. c. 21. Possunt enim cuiquam esse utiles angores, sollicitudines, diurni et nocturni metus, vita insidiarum periculorumque plenissima.

um dieselben Untersuchungen in den finstern Zeiten der Barbarei wieder aufzunehmen, und halfen durch die Bekanntschaft anderer Ansichten verschieden denkender Forscher dem Geistesdespotismus und dem einseitigen Sectengeiste steuern, der durch die Scholastik alle freie Geisteskraft zu fesseln drohte. Vorzüglich gehören dahin seine Untersuchungen über das höchste Gut, über die Pflichten, besonders auch für besondere Lagen und Verhältnisse des Lebens, seine Gedanken über die Natur, oder wie es bei ihm noch heißt, das Völkerrecht (ius gentium), als Grund und Norm des bürgerlichen Rechts, und so mehrere andere nur hie und da hingeworfene Gedanken und Winke.

Zweites Kapitel.

Anhänger besonderer Schulen.

I. Epikureer.

Die Philosophie des Epikurus wurde in Rom sehr bald bekannt, und erhielt aus leicht zu erklärenden Ursachen [1]) eine Menge Anhänger, vorzüglich unter den gebildeten Römern, welche den ruhigen Genuß des körperlichen oder geistigen Vergnügens dem geschäftigen Leben vorzogen. Unter allen diesen war aber, den Lucrez etwa ausgenommen, nicht Einer, der für die Wissenschaften überhaupt, oder auch nur für das System des Epikurus etwas geleistet hätte, das sich der Mühe lohnte, und seinen Namen auf die Nachwelt gebracht hätte; man müßte denn etwa den Plinius und Lucian, den Celsus und Diogenes von Laerta unter

1) Cicero *de Finib.* I. c. 7. Seneca *Epistol.* 21. Lactantius *divin. institut.* III. c. 17.

unter die Anhänger dieser Schule rechnen, weil sie in ihren Schriften bloß einige Vorliebe für die Lehrsätze des Epikurus geäußert haben, welches aber nicht hinreichend ist, sie für wirkliche Epikureer zu halten, denn sonst würde auch Seneca gewissermaßen dahin gerechnet werden müssen. Es ist auch nicht wahrscheinlich, daß dieses Urtheil große Veränderung leiden wird, wenn auch das Glück die Bemühungen der Neuern, verborgene literärische Denkmäler wieder aufzufinden, noch so sehr begünstigen sollte.

Die Alten rühmen mit den größten Lobsprüchen die Einigkeit und Harmonie aller der Männer, welche sich zu dieser Schule bekannten. Diese erstreckte sich nicht bloß auf das äußere gesellschaftliche Verhältniß, sondern auch auf das Lehrsystem. Keiner wagte es, einen Schritt weiter zu gehen, als die Stifter der Schule; keiner nahm sich die Freiheit heraus, einen Lehrsatz zu ändern; was Epikur gelehrt hatte, das war ihnen heilige Wahrheit, welche sie alle wie aus einem Munde bekannten [2]). Epikurus war so glücklich gewesen, durch ganz einfache Mittel eine Harmonie in dem Gedankensysteme seiner Anhänger hervorzubringen, als die Hierarchie in der christlichen Kirche mit aller Klugheit und Macht nicht hat zu Stande bringen können. Sein Ansehen, seine angenommene Kennermiene, die Abziehung von den interessantesten speculativen Untersuchungen,

2) Seneca *Epistol.* 33. Non sumus sub rege, sibi quisque se vindicat. Apud istos quicquid dicit Hermachus, quicquid Metrodorus, ad unum refertur. Omnia, quae quisquam in illo contubernio locutus est, unius ductu et auspiciis dicta sunt. Eusebius *Praeparat. Evangel.* XIV. c. 5. *ὑπηρξε τε εκ τουτου επιπλειστον τοις μετεπειτα Επικουρειοις, μηδε αυτοις ειπειν πω εναντιον ουτε αλληλοις ουτε Επικουρῳ μηδεν, ὁτου και μνησθηναι αξιον: αλλ᾽ εστιν αυτοις παρανομημα, μαλλον δε ασεβημα, και κατεγνωσται το καινοτομηθεν. και δια τουτο ουδεις ουδε τολμα κατα πολλην δε ειρηνην αυτοις ηρεμει τα δογματα.*

chungen, das Streben nach ruhigem Genuß des Lebens mit Entsagung auf alle höhere geistige Ansprüche — alle diese Umstände vereinigten sich, den regen Forschungsgeist des Menschen zurückzuhalten, den Erweiterungstrieb in Schranken zu halten, und an die bequeme Art zu philosophiren zu gewöhnen, wo Einer für alle denkt, und alle dem Lehrer nur nachbeten. Epikur hatte die einzige wahre Philosophie entdeckt und vollendet; den Weg zur Glückseligkeit gebahnt; es bedurfte weiter nichts, als seine Entdeckungen zu benutzen, um sich der Glückseligkeit theilhaftig zu machen. Wozu also noch weiter forschen? Diese Denkart der Epikureer macht die Erscheinung, daß sie so wenig geforscht, geschrieben und für die Wissenschaften geleistet haben, vollkommen begreiflich.

Als Epikur seine Schule gegründet hatte, mußte er mancherlei Widersprüche und Bestreitungen seiner Lehrsätze bald durch Gründe, bald durch die Waffen des Spottes erfahren. Die Eitelkeit, sich einen Namen zu machen, und eine Schule zu stiften, und die Nothwendigkeit, sich zu vertheidigen, setzte seine Feder in Bewegung; diese Triebfeder wirkte auch noch in seinen nächsten Nachfolgern. Aber mit der Zeit mußte dieses Triebwerk abgespannt werden, da die Streitigkeiten nach und nach abnahmen, oder weniger Eindruck machten, da die Schule fest gegründet war, und den Neckereien der Nebenbuhlerinnen ruhig zusehen konnte. Damit war aber auch alle Thätigkeit für wissenschaftliche Zwecke vollends gelähmt.

Nur die Einführung der epikurischen Philosophie bei den Römern gab wieder ein neues Interesse. Die Römer, welche sie zuerst hatten kennen lernen, suchten diese Philosophie, welche die Kunst, immer fröhlich zu seyn, auf so einem bequemen Wege zu lehren schien, zum Besten ihrer Mitbürger allgemeiner auszubreiten. Den ersten Versuch dieser Art machten Catius und Amafanius,

deren

deren Schriften, so unvollkommen sie auch waren, doch begierig von einer Menge Menschen gelesen wurden, welche theils durch den Inhalt, eine Philosophie, welche dem Volkssinne so angemessen ist, theils durch populäre, allgemeinfaßliche Schreibart sich angezogen fühlten [3]).

Mit mehr Glück betrat denselben Weg der Dichter **Lucretius** zu den Zeiten des Cicero, der einen so trocknen Gegenstand, als die Naturlehre ist, durch dichterischen Geist in einem Lehrgedichte mit Anmuth, Würde und Kraft zu behandeln wußte. Seine Einbildungskraft wurde durch Enthusiasmus für den Stifter der Schule und für die Verbreitung seines Lehrgebäudes und durch den Zweck, die Menschen aufzuklären und religiöse Vorurtheile zu zerstreuen, aufgeregt und in Schwung gesetzt. Er wählte die poetische Form, um durch ihren Zauber den Verstand desto eher von der Wahrheit seiner Lehren zu überzeugen, wie ein Arzt bittere Arzneien für Kinder mit etwas Annehmlichen versetzt, damit sie ohne Widerwillen genommen werden [4]). Der Stoff des Lehrgedichts ist aus den Schriften des Epikurus genommen; er eignet sich kein Verdienst der eignen Erfindung, sondern nur die Einkleidung zu.

3) Cicero *Epistol. ad Divers.* XV. 19. *Tusculanar. Quaest.* IV. c. 3. Cum interim illis silentibus C. Amafanius extitit; cuius libris editis commota multitudo contulit se ad eandem potissimum disciplinam, sive quod erat cognita perfacilis, sive quod invitabatur illecebris blandis voluptatis, sive etiam, quia nihil prolatum erat melius, illud, quod erat, tenebant. Post Amafanium autem multi eiusdem aemuli rationis multa cum scripsissent, Italiam totam occupaverunt; quodque maximum argumentum est, non dici illa subtiliter, quod et facile ediscantur, et ab indoctis probentur, id illi firmamentum esse disciplinae putant.

4) Lucretius l. IV. v. 10—25.

zu [5]). Den höchsten Preis der epikureischen Philosophie setzt er darin, daß sie den Menschen von aller Abhängigkeit von dem Uebersinnlichen lossprechе, von aller religiösen Furcht befreie, welche nur auf Aberglauben beruhe. Daher schildert er mit sehr lebendigen Farben alle die Uebel, welche die Religion über das Menschengeschlecht gebracht habe, und er rechnet es dem Epikur zum unsterblichen Verdienste an, daß er zuerst gezeigt habe, die Götter seyen selige Wesen, die sich um die Welt und Menschen nicht bekümmern, frei von allen Affecten und Leidenschaften, unfähig, etwas zu hassen oder zu lieben, von denen man also auch nichts zu fürchten oder zu hoffen habe: daß er bewiesen habe, die Seele entgehe nicht dem Schicksale des Körpers, mit dem leiblichen Tode sey auch alles geistige Leben des Individuums zernichtet, also nach dem Tode weder etwas zu hoffen noch zu fürchten [6]).

Wenn man den Zustand der religiösen, moralischen und wissenschaftlichen Cultur seiner Zeitgenossen in Rom kennet, so wird es begreiflich genug, wie ein Mann von feuriger Einbildungskraft und etwas beschränktem Verstande verleitet werden konnte, den Triumpf der Aufklärung darin zu setzen, die religiösen Ideen in ein leeres speculatives und todtes Wissen zu verwandeln, und das Band zwischen Religion und Moral aufzulösen. Er richtete seine Aufmerksamkeit bloß auf den äußern Cultus, auf den todten Mechanismus desselben, auf die ungereimten Vorstellungen und thörichten Handlungen, welche mit demselben

5) Lucretius l. III. v. 9—13.
Tu, pater et rerum inventor, tu patria nobis
Suppeditas praecepta, tuisque ex, inclute, chartis,
Floriferis ut apes in saltibus omnia limant,
Omnia nos itidem depascimur aurea dicta,
Aurea, perpetua semper dignissima vita.

6) Lucretius l. I. v. 57 seq. III. v. 14 seq.

ben verbunden waren, und er fand in einem Staate, wo die Religion so sehr Machinerie des Staates ist, sehr reichlichen Stoff zu solchen Betrachtungen; er beachtete aber nicht den ganzen Menschen nach seinen geistigen und sittlichen Anlagen, Gesetzen und Bedürfnissen, und verkannte daher den innern Grund der religiösen Ideen, und den Geist, der auch in den äußern Cultus Leben bringt. Männer von gebildetem Geiste seiner Zeit wußten mit schärferem Blicke den Aberglauben von dem Glauben, das Vorurtheil von den Ueberzeugungen des gesunden Menschenverstandes zu unterscheiden, und bei ihnen war Aufklärung nicht Verwerfung, sondern Läuterung der Religion.

Diese einseitige Richtung, welche durch Epikurs System in allen seinen Anhängern sich fortpflanzte, hatte die Folge, daß sie meistentheils entschiedne Gegner und Bestreiter jeder Art des Aberglaubens waren, und dadurch der Menschheit in den folgenden Zeiten, als jenes Unkraut sich sehr stark verbreitete, wenigstens von einer Seite sich nützlich bewiesen [7]).

Uebrigens erhellet aus dem, was wir gesagt haben, daß und warum sie nichts für die Philosophie als Wissenschaft leisteten. Sie hatten ein System von Ueberzeugungen, welches einmal für allemal für sie geschlossen war, aus welchem und über welches sie nie hinausgingen. Dazu wurden sie auch durch keine Streitigkeiten der Gegenpartei genöthiget, zumal als in der Folge ihnen eben so gut als den Platonikern, Peripatetikern und Stoikern Lehrstühle der Philosophie mit Besoldungen eingeräumt wurden [8]).

II.

7) Lucianus *Alexander* T. V. Bip. c. 24. 21.
8) Lucianus *Eunuchus* T. V. c. 3.

II. Stoiker.

Die Gegnerin der epikureischen Schule, die stoische, hatte noch früher in Rom Eingang gefunden. Männer von großem Charakter, von Talent und entschiedener Neigung für das Geschäftsleben nahmen die Grundsätze der Stoa an, und machten von derselben Gebrauch sowohl in ihrem eignen Lebenswandel, als auch in ihrem Geschäftskreise. Hierdurch erhielt die praktische Tendenz der stoischen Philosophie ein überwiegendes Interesse, und einen Einfluß auf das wirkliche Leben, als sonst keine Philosophie des Alterthums. Panätius führte die stoische Philosophie in Rom ein. Scipio Afrikanus, der ältere Lälius, Furius und mehrere angesehene Römer ehrten ihn als Freund und schätzten seinen Umgang; unter diesen waren auch drei angesehene Rechtsgelehrte, P. Rutilius Rufus, Q. Tubero und Q. Mutius Scävola, welche durch Anwendung der stoischen Philosophie in den rohen und ungeordneten Haufen von Gesetzen und gesetzlichen Vorschriften eine Art von System zu bringen suchten, und dadurch den Grund zur Rechtswissenschaft legten 9). Wenigstens mochten sie die Idee eines Systems zuerst gefaßt und für sie Aufmerksamkeit erregt haben, daher auch Cicero ein Buch über diesen Gegenstand schrieb 10). Dieser Einfluß der stoischen Philosophie wurde noch sichtbarer, als unter Augustus der Rechtsgelehrte Antistius Labeo eine eigne Schule stiftete, welche besonders den Grundsätzen der Stoa huldigte, und unter verschiedenen Namen fortdauerte, endlich auch selbst aus dieser und der entgegengesetzten Schule der

9) Cicero *Brutus* c. 26. 30. 31. 39. 47. *de Oratore* I. 3. 11. *de officiis* III. c. 2. Velleius Pat. I. c. 13. Gellius *Noct. Attic.* I. c. 22. Athenaeus *Dipnosoph.* VI. c. 21.

10) Gellius *Noct. Attic.* I. c. 22. Cicero in libro, qui inscriptus est, de iure civili in artem redigendo.

der Sabinianer eine dritte eklektische hervorging, welche ebenfalls aus der stoischen Philosophie vieles schöpfte.

Diese Aufnahme der stoischen Philosophie war das Werk theils des Zufalls, theils ihres Charakters. Daß nach jener bekannten Gesandtschaft der drei Philosophen, welche zuerst Interesse für die Philosophie erweckte, vorzüglich stoische Philosophen nach Rom kamen, und daß gerade damals diese Schule an Ruhm und Glanz die übrigen verdunkelte; dieses hatte allerdings Einfluß auf das künftige Schicksal dieser Philosophie. Sie hätte aber doch das Glück in Rom nicht gemacht, wenn nicht ihr Geist in der ernsten Denkart, dem Geiste und Charakter der Römer, wenigstens der edlen, nicht ausgearteten Römer, eine harmonische Stimmung gefunden hätte. Eine gewisse Größe, Stärke und Standhaftigkeit des Geistes, welche sich aus dem Charakter der alten Römer erhalten hatte, der Republikanische Sinn, die Liebe zur Unabhängigkeit und die Vorliebe für politische Thätigkeit wurde um so mehr zu dieser Philosophie hingezogen, je weniger die innern Veränderungen des Staats ihnen erlaubten, nach ihren Grundsätzen in dem äußern Wirkungskreise zu handeln; je mehr der Despotismus der Kaiser Zurückziehung aus der großen Welt, Geduld und standhafte Ertragung, Muth und Entschlossenheit forderte. Daher hat auch die Geschichte mehrere Namen von Römern aufgezeichnet, welche mit heldenmüthiger Entschlossenheit oder Resignation dem ungerechten Beginnen mancher lasterhaften Kaiser sich widersetzten, und ihr Leben opferten.

Es ist natürlich, daß die stoische Philosophie bei ihrer Verpflanzung nach Rom, theils durch den Charakter der Römer, theils durch den herrschenden Geist der Zeit, gewisse Modificationen annahm, und so zu sagen ein anderes Gepräge erhielt. Die Speculationen, welche die

Grund-

Grundlage des ganzen Gebäudes ausmachten, wurden zwar auch mit angenommen, weil sie zum Ganzen gehörten; aber sie interessirten doch die für das praktische Leben gestimmten Römer weit weniger, als der praktische Theil des Systems, der unmittelbaren Einfluß auf das Leben haben konnte. Die speculativen Sätze wurden in nähere Beziehung und Verbindung mit den Grundsätzen der Tugendlehre gebracht; die Widersprüche, welche die ältern Stoiker nicht ganz gehoben, oder gar nicht bemerkt hatten, so viel als möglich ausgeglichen. Mit vorzüglichem Interesse verweilten sie bei den ethischen Vorschriften und ihrer Anwendung auf besondere Verhältnisse und Lagen des menschlichen Lebens; mehrere Pflichten wurden mit vorzüglichem Fleiße bearbeitet, z. B. die allgemeine Menschenliebe und die Feindesliebe, Geduld und standhaftes Betragen in Widerwärtigkeiten; die Tugendmittel erhielten besondere Aufmerksamkeit. Bei allen neuern Stoikern war die Philosophie mehr Angelegenheit des Herzens, als des Verstandes; daher der populäre, auf die sittliche Bildung der Menschen abzweckende Vortrag praktischer Gegenstände; daher auch in allen ihren Schriften mehr Individualität, lebendige innere Ueberzeugung von der Wahrheit des Vorgetragenen, und die herzliche Sprache. Mit einem Worte, wir treffen bei diesen neuern Stoikern mehr das Bestreben, die Grundsätze der Philosophie, welche sie für die richtigste, der menschlichen Natur am meisten entsprechende, hielten, auf das Leben anzuwenden, ihnen praktischen Einfluß zu verschaffen, als das System derselben in einer vollkommenen wissenschaftlichen Gestalt auszubilden.

So vortreflich daher auch die Betrachtungen des Seneca, Epiktets und Antonins — denn dieses sind die vorzüglichsten stoischen Philosophen dieses Zeitraums — in mehrern Rücksichten sind, und ein so großes Interesse sie für die sittliche Bildung haben, so darf doch

doch eine Geschichte der Philosophie, welche den Gang und die Fortschritte der wissenschaftlichen Philosophie zu ihrem beständigen Augenmerke gewählt hat, nicht sehr lange bei ihnen verweilen. Eine kurze Schilderung ihrer Denkart in Rücksicht auf Philosophie und philosophische Gegenstände, und eine gedrängte Uebersicht dessen, was sie zur Erweiterung oder Erläuterung der stoischen Philosophie beigetragen haben, ist alles, was hier erwartet werden darf.

Lucius Annäus Seneca, der in seinen Jugendjahren große Neigung zur Philosophie hatte, aber durch seinen Vater von diesem Studium eher abgezogen, als zu demselben aufgemuntert wurde, genoß zuerst den Unterricht eines strengen Pythagoräer, des Sotion, der ihn mit solchem Enthusiasmus für die pythagoräische Lebensweise erfüllte, daß er dem Luxus seiner Zeit entsagte, und sich aller animalischen Nahrungsmittel enthielt. Aber die Bitten seines Vaters und ein Verbot des Tiberius gegen allen fremden Ritus, führten ihn bald wieder auf den Weg der damals gewöhnlichen Lebensart zurück. Er hörte darauf den Stoiker Attalus, und las die philosophischen Werke aus verschiedenen Schulen [11]). Daher nahm er zwar das stoische System an, aber ohne sclavischen Sinn, und benutzte dabei alles Gute und Vortrefliche, was er außer der Stoa fand; er gab seinen Geist nicht unter die Autorität der Schule gefangen, sondern behielt sich die Freiheit des eignen Denkens und Forschens vor [12]). Ein großer

11) Seneca *Epistol.* 108.

12) Seneca *Epistol.* 20. Facere docet philosophia, non dicere, et hoc exigit, ut ad legem suam quisque vivat, ne orationi vita dissentiat, ut ipsa inter se vita unius, sine actionum dissensione, coloris sit. Maximum hoc est et officium sapientiae et iudicium, ut verbis opera concordent, ut et ipse ubique par sibi idemque sit. 45. 82.

großer Theil seines Lebens war philosophischen Betrachtungen oder andern literarischen Beschäftigungen gewidmet. Er unterschied die Philosophie für die Schule und für das Leben sehr sorgfältig, und nur die letzte schien ihm Philosophie im eigentlichen Sinne, dem Bestreben vernünftiger Wesen und der Bestimmung des Menschen angemessen zu seyn. Mit den Grundsätzen von dem sittlichen Verhalten, welche er für wahr erkannt hatte, suchte er sein eignes Leben in Uebereinstimmung zu bringen, aber auch die Ueberzeugungen von der Würde und hohen Bestimmung des Menschen, von der Tugend, die er im Kampfe mit den sinnlichen Triebfedern erringen müsse, von der Ruhe und Seligkeit, welche sie unzertrennlich begleitet, zu verbreiten und zu befestigen; alle den Menschen erniedrigende Vorstellungen, Vorurtheile, Irrthümer und unsittlichen Maximen auszurotten. Seine Gedanken über die Mittel, sich der Herrschaft der Sinnlichkeit zu entreißen, moralische Gebrechen zu heilen, den Willen in guten Vorsätzen zu befestigen, sind größtentheils vortreflich, und mit tiefen Blikken in das menschliche Herz verbunden; sie würden noch stärkern Eindruck machen, wenn sie nicht in dem Tone eines Weisen, der den Kampf mit Leichtigkeit geendet hat, und mit zu viel blendendem und gesuchtem Witz vorgetragen wären. Die Kraft der Wahrheit wird durch das Spiel von Antithesen und Metaphern, und durch Affectation, welche aus eiteler Ruhmsucht entsprang, nicht selten geschwächt [13]). Als ein populärer Philosoph und Sittenlehrer, der eine große Welt- und Menschenkenntniß besitzt, ist Seneca sehr schätzbar; aber zum wissenschaftlichen Philoso-

13) Seneca *Epistol.* 79. Gloria umbra virtutis est; etiam inuitos comitabitur. — Nulla virtus latet, et latuisse, non ipsius damnum est. Veniet, qui conditam et seculi sui malignitate compressam, dies publicet. Paucis natus est, qui populum aetatis suae cogitat.

losophiren besaß er weit weniger Talent; er erhebt sich nie zum freien Nachdenken über die absoluten Principien dessen, was ist und seyn soll, sondern denkt nur den Stoikern nach und hält sich immer in ihrer Sphäre. Dagegen sind seine Verdienste um die Erläuterung und festere Begründung der stoischen Philosophie, und um die Ausfüllung mancher Lücken desto größer. Daher war er die Hauptquelle, aus welcher die neuern Bearbeiter dieser Philosophie vorzüglich schöpften.

Die Philosophie betrachtete Seneca immer hauptsächlich in Beziehung auf den letzten Zweck des Menschen — sittliche Vollkommenheit. Weisheit bezeichnet diesen Zustand, welcher das vollendete Gut der menschlichen Vernunft ausmacht. Philosophie ist das Streben nach Weisheit; diese ist das Ziel alles Strebens vernünftiger Wesen, und die Philosophie muß uns den Weg zeigen, wie wir zu derselben gelangen können. Man kann daher auch sagen, Philosophie ist das Streben nach Tugend durch die Tugend selbst; denn ohne Tugend ist selbst Philosophie nicht möglich [14]). Sie ist die unveränderliche Wissenschaft des Guten und Bösen; eine Wissenschaft, welche keine andere Quelle, als die Vernunft selbst hat. Ihre Bestimmung ist, das Wahre in den menschlichen und göttlichen Dingen zu erforschen; sie lehret Verehrung der Gottheit, Liebe zur Menschheit, daß die Menschen Glieder eines Staates sind, welcher

14) Seneca *Epistol.* 89. Sapientia perfectum bonum est mentis humanae; philosophia sapientiae amor est et affectatio. — Nec philosophia sine virtute est, nec sine philosophia virtus est. Philosophia studium virtutis est, sed per ipsam virtutem; nec virtus autem esse sine studio sui potest, nec virtutis studium sine ipsa.

welcher von der Gottheit regieret wird; ihr unzertrennliches Gefolge ist Gerechtigkeit, Liebe, Religion und alle übrigen Tugenden. Den Besitz dieser Wissenschaft muß sich jeder Mensch selbst verschaffen, nur die Anlage, das Vermögen zu philosophiren ist allen gemein und ein Geschenk der Gottheit [15]).

Ungeachtet die Philosophie einen bloß praktischen Zweck hat, so theilet sie Seneca doch wie gewöhnlich in Logik, Physik und Ethik, aber mit steter Rücksicht auf den Hauptzweck [16]). Er tadelt aber, daß die Philosophen das, worauf alles Philosophiren zuletzt abzwecken soll, zu oft aus den Augen verloren, sich in leere Speculationen vertieften, und ihre Zeit und Kräfte an Untersuchungen verschwendeten, die keinen Nutzen haben, keinen Beitrag zur Vervollkommnung der Menschheit geben. Daher unterscheidet er die Philosophie für die Schule, und die Philosophie für das Leben. Die erste hat eine bloß speculative Tendenz, es ist ihr bloß um das Wissen zu thun; die zweite ist bloß praktisch, sie bezweckt ein Wissen, das Einfluß auf das Leben und Handeln des Menschen hat; der Zweck der Lebensphilosophie ist der gute Wille, Sittlichkeit; diese zu befördern und zu befestigen in sich und andern. Was nicht dahin abzweckt, ist nicht nothwendig zu wissen, sondern gehört zum Ueberflüssigen, zum Luxus des menschlichen Verstandes [17]).

Es

15) Seneca *Epist.* 88. Una re consummatur animus, scientia bonorum ac malorum immutabili, quae soli philosophiae competit. *Epist.* 16.

16) Seneca *Epist.* 89.

17) Seneca *Epist.* 88. Philosophi quantum habent supervacui, quantum ab usu recedentis! Ipsi quoque ad syllabarum distinctiones et coniunctionum et propositionum proprietates descenderunt et invidere

Es ist allerdings eine schöne Idee, alles menschliche Wissen und Forschen auf den höchsten Vernunftzweck zu beziehen; sie ist aber nur nicht bestimmt genug aufgefaßt. Ob diese Zweckbestimmung nur eine Disciplin der speculativen Vernunft, oder eine wirkliche Hemmung alles theoretischen Forschens enthalten solle, wenn es nicht unmittelbar für den practischen Gebrauch abzielt, und ob zu diesem bloß Tugendübung oder auch eine Erkenntniß der praktischen Gesetzgebung, und in diesem Falle bloß eine gemeine oder auch eine wissenschaftliche Erkenntniß gehöre: dieß sind Fragen, deren Entscheidung nicht durch die Idee angegeben ist, so nothwendig sie auch war, um eine Anlage der menschlichen Natur nicht auf Kosten und zum Nachtheil der andern zu befördern, und um dem Hange des Zeitalters zur seichten Popularität oder zur ungebundenen Schwärmerei nicht noch mehr Nahrung zu geben. Selbst Seneca schweift sehr oft, ungeachtet er verlangt, daß man nur für das Leben philosophiren soll, in die verbotenen Regionen des Ueberflüssigen aus, zum Beweis, daß jener Maßstab zu unbestimmt war, oder daß er ihn nicht zu gebrauchen verstand. Wenn er zur Philosophie die **Erkenntniß der menschlichen und göttlichen Dinge** erfordert, wenn er dahin auch die Fragen über die Zeit: **ob sie etwas an sich sey, ob etwas vor der Zeit existire, ob sie mit der Welt entstanden u. s. w.** oder über die Seele: **woher sie sey, wenn ihre** Ex-

dere grammatico, invidere geometris. *Epistol.* 106. Laterculis ludimus, supervacuis subtilitas teritur. Non faciunt bonos ista, sed doctos. Apertior res est sapere, imo simplicior. Paucis opus est ad bonam mentem literis. Sed nos ut cetera in superuacuum diffundimus, ita philosophiam ipsam. Quemadmodum omnium rerum, sic literarum quoque intemperantia laboramus. *Non vitae sed scholae discimus.* *Epistol,* 113. 20. 35. 45. 48.

Existenz anfange und wie lange sie daure, ob sie ihren Aufenthalt wechsele, in andere Thierformen übergehe, ob sie körperlicher Natur sey oder nicht, worin ihre Thätigkeit bestehen werde, wenn sie von den Banden des Körpers abgelöst worden u. s. w. rechnet [18]); oder wenn er über den höchsten Gattungsbegriff, ob es der eines Dinges, oder eines Etwas überhaupt sey, wie einige Stoiker mit Recht behaupteten, Untersuchungen anstellt [19]); oder wenn er die Frage: ob das Gute und die Tugend ein Körper sey oder nicht, zwar belachenswerth findet, aber doch ernstlich sich mit der Widerlegung derselben befaßt [20]): so siehet man wohl, daß er seinem Grundsatz, von dem Zweck des Philosophirens, nicht ganz getreu bleibt, wenn er auch das alles als Spielerei will betrachtet wissen, welche dem Philosophen zuweilen erlaubt seyn müsse.

Die Ethik war also nach dem Seneca der Haupttheil der Philosophie. Die ältern Stoiker hatten schon in der Ethik zwei Theile unterschieden, einen allgemeinen und einen besondern. Der erste umfaßte die Untersuchungen, welche wir zur allgemeinen praktischen Philosophie ziehen, über das höchste Gut und die Tugend, Grundsätze, um den Werth der Dinge zu bestimmen; der andere aber enthielt die Anwendung davon auf das wirkliche Leben, und die besondern Verhältnisse desselben. Man kann

18) Seneca *Epist.* 88. Magna et speciosa res est sapientia; vacuo illi loco opus est; de divinis humanisque discendum est, de praeteritis, de futuris, de caducis, de aeternis, de tempore, de quo uno vide, quam multa quaerantur. — Innumerabiles quaestiones de animo sunt. *Epist.* 90.

19) Seneca *Epist.* 58.

20) Seneca *Epist.* 106. 113. 65. 117.

kann den Unterschied beider Theile auch kürzer so fassen: der erste gibt Grundsätze (decreta), der zweite besondere Regeln und Sittenvorschriften (praecepta). Ueber die Nothwendigkeit und den Nutzen der speciellen Ethik waren schon unter den ältern Stoikern Streitigkeiten entstanden, da Aristo Chius dieselbe als entbehrlich und überflüssig verwarf, Cleanth aber sie in Verbindung mit dem allgemeinen Theil für nützlich erklärte [21]). (Man s. 4 B. der Geschichte S. 211.) Seneca untersuchte diesen Gegenstand von neuem, und suchte den Werth der speciellen Ethik und ihr Verhältniß zu der allgemeinen bestimmter zu entwickeln; aber er mengt zu vielerlei unter dem Begriffe von praeceptiva philosophia zusammen, nicht allein specielle Pflichtenlehre, sondern auch Ermahnungen, Aufmunterungen, Beispiele, Warnungen, Abmahnungen und überhaupt alles, was auf das Gemüth in praktischer Hinsicht Einfluß haben kann — Dinge, welche nicht nach einerlei Maßstabe beurtheilet werden dürfen. Sie ist, sagte er, unentbehrlich und von großem Nutzen zur sittlichen Bildung; soll sie aber dieses vollständig und zuverläßig leisten, so muß sie in Verbindung mit dem allgemeinen Theile stehen. Wir wissen von Natur nicht, was wir in einzelnen Fällen zu thun und zu lassen verpflichtet sind; dieses müssen uns die speciellen Vorschriften lehren. Sind diese auch nicht vermögend, die Grundirrthümer zu verscheuchen, aus welchen unsittliche Handlungen entspringen, so folgt doch nicht, daß sie in Verbindung mit den Grundsätzen diesen Zweck nicht erreichen sollten. Und wenn auch die speciellen Sittenvorschriften nichts Neues oder Unbekanntes lehren, so sind sie doch nicht überflüssig, wenn sie nur an die Grundsätze und die Pflicht erinnern, die so gerne durch entgegenstehende Trieb-

21) Seneca *Epist.* 94.

Triebfedern in Vergessenheit gestellt zu werden pflegen. Was so heilsam ist, muß öfters in Anregung gebracht, von allen Seiten erwogen werden; es muß uns nicht allein bekannt, sondern auch zum Gebrauch allezeit in Bereitschaft seyn. Durch die specielle Ethik wird uns das Gewisse noch einleuchtender, das Einzelne und Zerstreute wird in Zusammenhang gebracht, und oft thut sie, auch ohne Beweise, erstaunliche Wirkung und bringt die auffallendste Sinnesänderung hervor. Denn die Keime des Sittlichen liegen in jeder Seele, und werden oft durch eine leise Berührung und einen kleinen Anstoß zur lebendigen Thätigkeit erweckt [22]).

Zur Weisheit gehöret zweierlei, die Erkenntniß dessen, was man thun und lassen soll, und der Uebergang dieser Erkenntniß zur Fertigkeit und in den Charakter. Die specielle Ethik befördert beides, sie gibt Regeln, und bestimmt das Gemüth zur Ausübung derselben. Nur spät gelangt man zu einem vollkommenen moralischen Charakter, da man sich selbst genug ist zur Erkenntniß und Erfüllung der Pflicht, und nie einen andern als sittlichen Entschluß fassen kann. Auf dem Wege zu dieser Vollkommenheit ist fremde Ermahnung sehr nöthig und heilsam; wollte man den Zeitpunkt erwarten, wo ein Mensch durch die Kraft seines eignen Geistes sich selbst auf den rechten Weg findet, so würde er oft Fehltritte thun, und dadurch jenes Ziel nur

22) Seneca *Epist.* 94. Omnium honestarum rerum semina animi gerunt, quae admonitione excitantur non aliter, quam scintilla flatu levi adiuta ignem suum explicat. Erigitur virtus cum tacta est et impulsa. — Si quis non habet recta decreta, quid illum admonitiones iuuabunt vitiis obligatum? Hoc scilicet, ut illis liberetur. Non enim extincta in illo indoles naturalis est, sed obscurata et oppressa. Sic quoque tentat resurgere et contra prava nititur; nacta vero praesidium et adiuta praeceptis, conualescit.

nur um so weiter entrückt werden. Zum sittlichen Handeln ist eine allgemeine Regel nicht hinreichend, es kommt besonders auch auf die Art und Weise, auf Zeit und Ortumstände an, welche nur die specielle Ethik bestimmen kann. Endlich erhellet auch aus der zu großen Verschiedenheit der Sinnes- und Denkungsart die Nothwendigkeit jenes Theiles der Ethik, da nicht einerlei, sondern sehr verschiedene Mittel angewendet werden müssen, um auf das Gemüth zu wirken, welches Grundsätze allein nicht leisten können.

Allein diese speciellen Regeln sind allein nicht hinreichend; es müssen Grundsätze hinzukommen. Denn sollen jene wirksam seyn, so muß das Gemüth geneigt seyn, ihnen zu folgen; das ist es aber nur dann, wenn das Gemüth nicht von bösen Meinungen eingenommen ist. Richtiges Handeln können sie wohl bewirken, aber nicht die Einsicht, wie, wo und wann etwas gethan oder gelassen werden soll, um seine Pflicht zu thun; nicht die Ueberzeugung, ob und daß man recht handle; nicht den festen und unerschütterlichen Willen, recht zu handeln: dieß ist nur das Resultat von Grundsätzen [23]. So braucht er dieselben Gründe, den Nutzen der besondern Vorschriften wieder einzuschränken, aus welchen er denselben vorher empfohlen hatte, weil sein Räsonnement zwischen Unbestimmtheiten hin und her schwankt.

Ueberhaupt wurde diese specielle Ethik von den Stoikern dieser Zeit vorzüglich bearbeitet; denn in der allgemeinen

23) Seneca *Epist.* 95. Non tamen semper ad actiones rectas praecepta perducunt, sed cum obsequens ingenium est; aliquando frustra admoventur, si animum opiniones obsident pravae. Deinde etiamsi recte faciunt, nesciunt facere si recte. Non potest enim quisquam nisi ab initio formatus et tota ratione compositus, omnes exsequi numeros, ut sciat, quando oporteat, et in quantum, et cum quo, et quemadmodum.

nen Ethik hatten die ältern Stoiker den jüngern wenig oder nichts zu thun übrig gelassen, so bald man ihren Grundsätzen von dem höchsten Gute beistimmte, ausgenommen die Verdeutlichung und Aufklärung einiger einzelnen Materien. Dagegen bot die specielle Ethik einen sehr ergiebigen Stoff zur Bearbeitung dar, und die herrschenden Sitten lenkten das Nachdenken aller, welche es mit der Menschheit wohl meinten, vorzüglich auf diese Seite hin, wo sie am meisten Gutes zu bewirken und Böses zu verhüten hoffen konnten [24]). Aber eben diese Richtung und die zunehmende Scheu der Gründlichkeit waren Ursache, daß diese Thätigkeit keinen großen Gewinn der Wissenschaft brachte. Wir werden daher nur einige Gedanken des Seneca, in welchen entweder die Grundsätze der Stoa mehr aufgeklärt und modificirt, oder das sittliche Bewußtseyn überhaupt mehr entwickelt worden ist, hier aufnehmen.

Der Mensch, als vernünftiges Wesen, kann nichts für gut halten, als das Sittliche, und nichts für böse, als das Unsittliche. Dieser Satz ist dem Seneca, wie überhaupt den Stoikern, der erste Grundsatz der Philosophie, und die Ueberzeugung von demselben die erste Bedingung der Weisheit und Seligkeit. Diesen Satz, nebst seinen Folgesätzen, sucht er bei allen Gelegenheiten deutlicher und einleuchtender zu machen, und er nimmt dabei noch mehr auf die Aussagen des sittlichen Bewußtseyns Rücksicht. Aber ungeachtet mancher glück-

24) Seneca *Epist.* 8. 39, 64. Multum adhuc restat operis multumque restabit, nec ulli nato post mille secula praecludetur occasio, aliquid adhuc adiiciendi. Sed etiamsi omnia a veteribus inventa sunt: hoc semper nouum erit, usus et inventorum ab aliis scientia et dispositio. — Animi remedia inventa sunt ab antiquis: quomodo autem admoveantur aut quando, nostri operis est quaerere. Multum egerunt, qui ante nos fuerunt, sed non peregerunt.

glücklichen Blicke, ist es ihm doch nicht gelungen, diese wichtige Lehre auf eine interessante Art zu entwickeln, und alle Schwierigkeiten zu entfernen.

Gut und sittlich waren den ältern Stoikern gleichgeltende Worte. Auch Seneca bedient sich desselben Sprachgebrauchs, doch zuweilen mit einiger Abweichung, welche ihn dem Systeme des Plato und Aristoteles näherte. Gut, sagt er, ist alles, was der Natur gemäß ist. Dieß ist der Gattungsbegriff des Sittlichen; denn alles Sittliche muß der Natur angemessen seyn; aber nicht alles, was der Natur angemessen ist, ist darum auch etwas Sittliches. Denn was der Natur angemessen ist, kann auch an sich sehr gering und unbedeutend seyn, und dann verdient es nicht den herrlichen Namen eines Guts, dessen Begriff etwas Großes und Vollkommenes in sich schließt. Das Naturangemessene muß daher einen hohen Grad, und dadurch gewissermaßen eine andere Natur annehmen, wenn es ein Gut seyn soll. Das vollkommene Gut ist nun das Sittliche[25]). Es bestehet in der Angemessenheit mit der vernünftigen Natur; denn die Vernunft ist das Einzige, was der Mensch vor den Thieren voraus hat, und eine ausgebildete, vollendete Vernunft macht

25) Seneca *Epist.* 118. Multa quidem naturae consentiunt, sed tam pusilla sunt, ut non conveniat illis boni nomen. Levia enim sunt et contemnenda. Nullum, nec minimum contemnendum bonum. Cum bonum esse coepit, non exiguum est. Unde aliquid cognoscitur bonum? Si perfecte secundum naturam est. Quomodo ergo illud bonum est, cum haec non sint? quomodo ad aliam proprietatem pervenit, cum utrique praecipuum illud commune sit, secundum naturam esse? ipsa scilicet magnitudine. Honestum est perfectum bonum, quod ad se impetum animi secundum naturam movet.

macht seine eigenthümliche Vollkommenheit oder Tugend aus, kann allein seine Seligkeit bewirken [26]).

Fragt man nach der bestimmteren Erklärung des Sittlichen, und des Charakters, woran es zu erkennen ist, so findet man mehr Beschreibungen als Erklärungen, und Beschreibungen setzen immer das zu Erklärende wieder voraus. Denn die Deduction des Sittlichen kann nur aus der vollständigen Erörterung des sittlichen Bewußtseyns hervorgehen, worauf Seneca zwar auch zuweilen, aber doch nur wie im Vorbeigehen einen Blick wirft; dagegen kommt man durch den Begriff des Guten oder des vollkommenen Guten, nie auf ein absolutes Merkmal, sondern wird immer in einem Kreise herumgeführt. Von der Art ist, wenn er sagt, das Gute ist dasjenige, welches das Begehrungsvermögen der Seele in Gemäßheit der Natur auf sich richtet, und welches begehrungswürdig ist, wenn es anfängt begehrungswerth zu seyn [27]). Es ist ein ewiger Cirkel zwischen dem Guten und dem Naturangemessenen;

26) Seneca *Epistol.* 71. 76. Ratio perfecta proprium hominis bonum est, cetera illi cum animalibus satisque communia sunt — Si omnis res, cum bonum suum perfecit, laudabilis est, et ad finem naturae suae pervenit, homini autem suum bonum ratio est; si hanc perfecit, laudabilis est et finem naturae suae attigit. Haec ratio perfecta virtus vocatur, eademque honestum est. — Ratio explicita, recta et ad naturae voluntatem accommodata — vocatur virtus, hoc est honestum et unicum hominis bonum. Nam cum sola ratio perficiat hominem, sola ratio perfecta beatum facit. Hoc autem unum hominis bonum est, quo uno beatus efficitur.

27) Seneca *Epistol.* 118. Bonum est, quod ad se impetum animi secundum naturam movet, et ita demum petendum est, cum coepit esse expetendum.

messenen; auch selbst, wenn man eine Natur sich denkt, welche von der Gottheit beseelet, oder selbst die Gottheit ist, so kann doch das ihr angemessene nur darum gut seyn, weil es mit dem Willen eines völlig guten Wesens zusammenstimmt [28]). Oder wenn er sagt: Eine gute Handlung entspringt nur allein aus dem guten Willen; der gute Wille aber kann nur da seyn, wo das Gemüth seine richtige Beschaffenheit hat, oder wenn in dem Gemüthe alles recht und gut stehet. Diese richtige Beschaffenheit des Gemüths ist wiederum nur unter der Bedingung möglich, wenn man die Gesetze des ganzen Lebens erkannt und erwogen hat, wie man jede Sache beurtheilen muß, das ist, alles auf die Regel des Wahren zurückführet [29]). Das heißt mit andern Worten, eine Handlung ist gut, welche aus einem sittlichen Charakter des Gemüths entspringt; denn wahr und sittlich sind gleichgeltende Begriffe [30]).

Zuweilen scheint indessen Seneca diese leeren Formeln zu verlassen, und eingedenk des Gedankens, daß man den guten Willen nur aus der Tugend erkennen könne [31]), auf das sittliche Bewußtseyn zu reflectiren, um den

28) Seneca *Epistol.* 65. 122. 71.

29) Seneca *Epist.* 95. Actio recta non erit nisi recta fuerit voluntas. Ab hac enim est actio. Rursus voluntas non erit recta, nisi habitus animi rectus fuerit. Habitus porro animi non erit in optimo, nisi totius vitae leges perceperit, et quid de quoque iudicandum sit, exegerit, nisi res ad verum redegerit.

30) Seneca *Epist.* 71. quid erit haec virtus? iudicium verum et immotum.

31) Seneca *Epist.* 95. Virtus et aliorum scientia est et sui; discendum de ipsa est, ut ipsa voluntas discatur.

den Charakter des guten Willens zu erforschen. Die Einheit und Gleichförmigkeit der Willensbestimmung, die Unterwerfung aller Willenshandlungen unter eine und dieselbe Regel: dieß ist der wesentliche Charakter der Weisheit und der Tugend [32]). Seneca setzt noch hinzu: es sey nicht einmal nöthig, hinzuzusetzen, daß die Regel richtig seyn müsse; denn es sey unmöglich, daß einem Menschen immer ein und dasselbe gefallen könne, wenn es nicht recht sey. Dieser Zusatz ist aber allerdings nothwendig, weil in jener Erklärung etwas von dem sittlichen Charakter, aber dieser selbst noch nicht ganz in seiner völligen Bestimmtheit aufgefaßt ist. Es ist nicht genug, daß das Handeln einer Regel unterworfen ist, die Regel muß auch allgemein seyn, die Form eines Gesetzes haben; nur dann ist es unnöthig, die Qualität der Handlungsmaximen zu bestimmen, denn die Gesetzmäßigkeit ist der ursprüngliche Charakter des rechtschaffenen Verhaltens. Diese Gesetzmäßigkeit hatten Zeno und seine Nachfolger im Sinne, wenn sie das Wesen der Sittlichkeit in der Uebereinstimmung mit der Natur bestehen ließen; denn sie setzten eine sittliche, durch die Gottheit in dem Weltall bestehende Ordnung voraus, und sie verwandelten den praktischen Glauben in einen Gegenstand des Wissens [33]).

Aus diesem Mangel an völlig bestimmten sittlichen Grundbegriffen muß man es auch erklären, daß Seneca, so wie überhaupt die Stoiker, in der Bestimmung mancher Pflichten, vorzüglich der Selbstpflichten, mehrere Fehler begingen,

32) Seneca *Epist.* 20. Quid est sapientia? Semper idem velle atque idem nolle. Licet illam exceptiunculam non adiiciam, ut rectum sit, quod velis. Non potest cuiquam semper idem placere, nisi rectum. 35. 71.

33) Seneca *Epist.* 95. 73. 92. 41.

begingen, nicht immer einen und denselben Charakter behaupteten, nicht immer consequent verfuhren. So bei dem Selbstmorde, den sie für erlaubt, ja für eine rühmliche und große That halten, weil sie die Freiheit, Selbstständigkeit und Würde des Menschen beweise, indem er seinem Willen alles unterwerfe; die unbestimmte Formel von der Gleichförmigkeit der Handlungsweise gestattete ihnen, eine Maxime zu billigen, nach welcher der Mensch sich isolirt und eine Regel zu seinem Gesetze macht, die bloß für ihn paßt, nicht zu einer allgemeinen Gesetzgebung tauglich ist [34]. So streitet mit der Pflicht, welche sie dem Menschen, als Theile eines großen Ganzen, vorschreiben, Gott und der Natur zu folgen, die Erhebung über die Natur, die Verachtung und Herabwürdigung aller Dinge als eines bloßen Spiels des Zufalls.

Dagegen fehlt es nicht an Urtheilen und Behauptungen, welche einen sehr lautern moralischen Sinn offenbaren. So erfordert er zum Wesen der Tugend die Uneigennützigkeit der Gesinnung, das Gute bloß um des Guten willen zu thun [35]; und lehret, daß die Güte einer Handlung in der Maxime bestehet, aus welcher sie entspringt, nicht in dem Materiale der Handlung [36]; daß der gute Charakter das einzige

34) Seneca *Epist.* 65. cum visum fuerit, distraham cum illo (corpore) societatem — animus ad se omne ius ducet.

35) Seneca *Epist.* 113. Hoc ante omnia sibi quisque persuadeat, me iustum esse gratis oportet. Parum est, adhuc illud persuadeat sibi, me in hanc pulcherrimam virtutem ultro etiam impendere iubeor, ut tota cogitatio a privatis commodis quam longissime aversa sit. Non est, quod spectes, quod sit iustae rei praemium maius, quam iustum esse.

36) Seneca *Epist.* 85. Huic (sapienti) enim propositum est in vita agenda non utique, quod tentat efficere, sed omnia recte facere.

einzige ist, was an dem Menschen geachtet wird, und wenn er auch arm, kränklich und von niedriger Herkunft sey; dagegen auch ein reicher vornehmer Bösewicht verachtet werde [37]). Allein so reich auch seine Schriften an solchen und ähnlichen Gedanken sind, so haben sie doch keinen großen wissenschaftlichen Werth; denn nach seiner Ueberzeugung war die Wissenschaft des Lebens, was die Grundsätze betrift, vollendet, und es kam nur darauf an, die Entdeckungen der ältern Weisen gemeinnützig zu machen und in Anwendung zu bringen. Zu einer neuen gründlichen Erforschung des Gemüths nach den sittlichen Anlagen und Vermögen hatte er weder Neigung, noch besonderes Talent. Die Dialektik der ältern Stoiker verwarf er als die Kunst feiner Subtilitäten, ohne den rechten und unrechten Gebrauch derselben zu unterscheiden.

Die Lehre von der Affectlosigkeit des Weisen erklärte Seneca den Grundsätzen der Stoa angemessen, doch ohne alle Uebertreibung. Nicht die Regungen der Natur, die Gemüthsbewegungen, welche von dem Einwirken äußerer Gegenstände abhängen und unwillkürlich sind, sollen ausgerottet, sondern nur ihre Herrschaft über den vernünftigen Menschen gebrochen werden, daß er seine Freiheit behalte, das Object seines Strebens durch die Vernunft aufzusuchen, und nicht gleich den Thieren durch die Gewalt der Eindrücke gezwungen werde, das höchste Gut in etwas anders zu setzen, als in seine eigne Thätigkeit [38]).

Da die Stoiker das Sittliche für das einzige und höchste Gut, und das Unsittliche für das einzige Böse, alle übrige

37) Seneca *Epist.* 76. Si sit aliquis malus, puto improbabitur, si bonus, probabitur. Id ergo in homine proprium solumque est, quo et probatur et improbatur.

38) Seneca *Epist.* 81. 116.

übrige Dinge für gleichgültig erklärten, so ist es nicht recht einleuchtend, warum einige dennoch das Wesen der Tugend in die vernünftige Auswahl der gleichgültigen oder weder guten noch bösen Dinge setzten 39). Seneca gibt darüber einige Aufklärung. Alle Dinge, außer der Tugend, sagt er, sind keine Güter; aber sie sind doch Gegenstände und Stoff für die Tugend. Wenn Gesundheit, Ruhe und ein schmerzloser Zustand mit der Tugend bestehen können, und sie nicht einschränken, warum sollte man sie nicht suchen? Nicht als wären sie an sich Güter, sondern weil sie der Natur angemessen sind; nur müssen sie mit richtigem Urtheil gesucht und genommen werden. Man handelt dann gut, nicht in Rücksicht des Materialen, sondern in Rücksicht auf die Form der Handlung, oder die vernünftige Bestimmung des Willens. Denn überhaupt bestehet die Sittlichkeit nicht in dem, was man thut, sondern in der Handlungsweise des Willens 40).

Eine interessante Frage: wie der Mensch zuerst zu sittlichen Begriffen gekommen sey, beantwortet Seneca als ein geübter Beobachter des menschlichen Herzens. Die Natur kann uns die Erkenntniß des Sittlichen nicht gegeben haben; sie gibt nur die Keime der Erkenntniß, die Erkenntniß aber nicht selbst. Die Beobachtung und die Vergleichung des öfters Geschehenen ist die Quelle jener Begriffe, indem unser Verstand das Gute und Sittliche nach einer gewisse Analogie beurtheilte 41).

Die

39) Cicero *de Finib. bonor.* III. c. 4. virtutis proprium, earum rerum, quae secundum naturam sint, habere delectum. *Offic.* I. c. 3.

40) Seneca *Epist.* 92. Quia non in re bonum est, sed in electione: quia actiones nostrae honestae sunt, non ipsa, quae aguntur.

41) Seneca *Epist.* 120. Nobis videtur observatio colle-

Die Gesundheit des Körpers war uns bekannt; wir folgerten daraus auch eine gewisse Gesundheit der Seele; von der Stärke des Leibes schloß man analogisch auf die Stärke der Seele. Einige Handlungen der Wohlthätigkeit, Menschlichkeit, Seelenstärke setzten uns in Erstaunen, wir fingen sie als vollkommen an zu bewundern; die Fehler, welche eine glänzende That etwas verdunkelten, wurden absichtlich in Schatten gestellt. Es ist Wille der Natur, das Lobenswürdige zu erhöhen, und noch nie ist der Ruhm innerhalb den Gränzen der Wahrheit geblieben. Aus allen diesen schöpften wir die Vorstellung eines großen Gutes. Oft bietet selbst das Böse Ideen des Sittlichen dar; es gibt Laster, welche an Tugenden gränzen, und das Schändliche hat oft Aehnlichkeit mit dem Edlen. Dieser Schein zwang uns zur aufmerksamern Beachtung und schärfern Unterscheidung des Aehnlichen und Verschiedenen. Ferner bemerkten wir Menschen, welche wir, ungeachtet der Bewunderung, welche einzelnen edeln Thaten gezollt wurde, doch nicht als Menschen hochachten konnten, weil sie keinen festen Charakter, keine unveränderlichen Grundsätze bei ihren Handlungen zeigten. Dagegen fanden wir auch Menschen, welche ihr ganzes Leben hindurch und in allen ihren Handlungen immer dieselbe Person waren, nicht allein gut in Entschlüssen sich zeigten, sondern es auch dahin gebracht hatten, daß sie gar nicht anders als gut und recht handeln konnten. Hier stellte sich die vollendete Tugend zur Betrachtung dar. — Diese Bemerkungen sind sehr gut, wenn man voraussetzt, was man voraussetzen muß, daß diese analogischen Schlüsse und Urtheile uns auf die Beantwortung der obigen Frage führen

legisse et rerum saepe factarum inter se collatio per analogiam nostro intellectu et honestum et bonum iudicante.

führen sollen, nämlich die Anlage zur Sittlichkeit in der Vernunft zu entdecken [42]).

In keinem Punkte hat sich Seneca so viele Mühe gegeben, die Grundsätze des Stoicismus weiter zu entwikkeln und auf die Verhältnisse seiner Zeit anzupassen, als in der Anpreisung der Geduld und Standhaftigkeit bei Leiden und Widerwärtigkeiten, und der ruhigen Ergebung in den Willen der Natur und der Gottheit. Wir wollen nicht bei den Schilderungen der Würde und Erhabenheit der menschlichen Natur, welche ihn über das Schicksal erhebt, nicht bei den Lobpreisungen des Heroismus, der mit dem Schicksale kämpft und nicht unterliegt, verweilen, sondern diesen Heroismus selbst nach seinen Gründen und seinem Zusammenhange mit der Lehre von Freiheit und Gott untersuchen, und vorzüglich seine Gedanken über den Selbstmord etwas schärfer beleuchten.

Die Freiheit des Menschen, als moralischen Wesens, gründet sich auf das sittliche Bewußtseyn. Sie ist die Bedingung, unter welcher allein Persönlichkeit und Moralität gedenkbar ist, und daher bei allen praktischen Ueberzeugungen und Lehren stillschweigend vorausgesetzt wird. Aber Seneca will die Freiheit beweisen, aus theoretischen Gründen beweisen, welche außer dem Systeme keine Beweiskraft haben, und daher die Sache, die sie beweisen sollen, problematischer machen, als sie vorher war. Alles, sagt er, bestehet aus Gott und Materie. Gott ist das Wirkende; die Materie das Bestimmbare, welches dem Lenker und

42) Seneca *Epist.* 52. 118. Omnibus enim natura fundamenta dedit semenque virtutum; omnes ad omnia ista nati sumus. Cum irritator accessit, tunc illa animi bona velut sopita excitantur.

und Regierer des Alls willig folgt. In eben demselben Verhältnisse stehet die Seele zu dem Körper; das Schlechtere und Unedlere muß dem Edlern dienen und unterwürfig seyn. Daher müssen wir standhaft gegen das Schicksal seyn, Kränkungen, Wunden, Gefängniß, Armuth nicht fürchten, auch den Tod nicht, welcher entweder Vernichtung oder Uebergang in ein anderes Daseyn ist. Die Verachtung des Körpers ist die wahre Freiheit des Menschen 43). Gott und der Geist des Menschen ist ein und dasselbe. Gott ist der alles durchdringende Geist, die allein thätige Kraft, welche in dem Weltall alles wirkt, beseelet, leitet und regieret. Gott ist daher auch in jedem Menschen; es ist der Geist, der in uns wirket, durch den wir denken und wirken 44). Vorzüglich ist der göttliche Geist in den guten Menschen wirksam; der gute Wille ist nicht ohne Gott; von Gott kommen alle große und erhabene Entschlüsse 45). Diese

43) Seneca *Epist.* 65. Contemtus corporis sui certa libertas est. — Huic libertati multum conferet et illa, de qua loquebamur, inspectio. Nempe universa ex materia et ex deo constant. Deus ista temperat, quae circumfusa rectorem sequantur et ducem. Potentius autem est, quod facit, quod est Deus, quam materia. Quem in hoc mundo locum Deus obtinet, hunc in homine animus; quod est illic materia, id nobis deus est.

44) Seneca *Epist.* 92. Ratio diis hominibusque communis — Quid est autem, cur existimes in eo divini aliquid existere, qui Dei pars est? Totum hoc, quo continemur, et unum est et Deus et socii eius sumus et membra. Caput est noster animus, perfertur illo, si vitia non deprimant. 31. *de providentia.* c. 1. *de beneficiis* 10. c. 6. *de vita beata* c. 32.

45) Seneca *Epist.* 41. Prope est a te Deus, tecum est, intus est. Ita dico, Lucili, sacer intra nos spiritus

Diese Sätze sind so schlecht unter einander verbunden, daß sie einander zum Theil aufheben. Ist Gott der Weltgeist, sind die Seelen Theile und Glieder der Gottheit, so ist gar nicht zu begreifen, wie in Ansehung des Geistigen und Moralischen eine solche Verschiedenheit Statt finden kann; es müßte lauter gute Menschen geben. Ist die moralische Gesinnungsart eine Wirkung des göttlichen Einflusses, so muß es auch die entgegengesetzte Denkart des Bösen seyn. Man müßte jene aus einem positiven, und diese aus einem negativen Einflusse erklären. Dann ergäbe sich aber auch der Satz: ohne Gott ist kein Mensch böse. Ist nun aber dieser positive Einfluß der Grund der moralischen Freiheit, so ist nicht der Mensch, sondern Gott der letzte Urheber menschlicher Handlungen. Scheint es nicht, als ob Seneca dem Menschen noch eine andere Freiheit beilege, vermöge deren es in seiner Macht stehe, wie er den göttlichen Geist, der alles Gute wirkt, annehmen und achten wolle? Und wie stimmt endlich mit diesen Behauptungen, daß der gute Wille nur allein von Gott ist, die Großsprecherei, daß der Weise noch einen höhern Grad von Vollkommenheit besitzt, als die Gottheit, weil der Mensch die Weisheit sich selbst, die Gottheit aber ihrem Wesen verdanke 46).

Dieselben Widersprüche und Schwierigkeiten finden sich auch in der stoischen Lehre von der Vorsehung und dem

titus sedet, malorum bonorumque nostrorum observator et custos; hic prout a nobis tractatus est, ita nos ipse tractat. Bonus vir sine Deo nemo est. An potest aliquis supra fortunam, nisi ab illo adiutus, exsurgere. Ille dat consilia magnifica et erecta. 74.

46) Seneca *Epist.* 53. Est aliquid quo sapiens antecedat Deum. Ille naturae beneficio, non suo, sapiens est. Ecce res magna, habere imbecillitatem hominis securitatem Dei. *Epist.* 73.

dem Bösen in der Welt. Ihr System von Gott und Welt, nach welchem Gott als ein Geist von unendlicher Macht und Weisheit die träge und bildsame Materie zu einem zusammenstimmenden Ganzen ordnet und regieret, läßt für das Böse keinen Raum übrig. Aber die Erfahrung aller Jahrhunderte widersprach ihrer Behauptung, und sie sahen sich daher zu dem Versuche genöthiget, das Böse mit der Vorsehung und Weltregierung Gottes, so gut als es gehen wollte, in Uebereinstimmung zu bringen. Aber jeder Versuch einer Theodicee ist in diesem System ein Widerspruch, und wenn auch dem Stoiker der Beweis gelungen wäre, daß das physische Böse nur eine leere Einbildung sey, da nur Untugend und Laster für etwas Böses könne gehalten werden, und was dem einzelnen Menschen Unannehmlichkeit verursache, aus der Vollkommenheit des Ganzen fließe oder dieselbe befördere, so läßt sich doch das moralische Böse mit der Theologie der Stoiker, und insbesondere des Seneca, auf keine Weise vereinigen, weil Gott der allgemeine Weltgeist ist, alle Seelen Theile dieses Weltgeistes sind, wodurch der letzte Grund des Daseyns des Bösen doch endlich in Gott, es sey durch positive Wirkung, oder durch Zulassung, gesetzt wird.

Setzt man jedoch die Frage wegen des Grundes des moralischen Bösen auf die Seite, so ist nicht zu läugnen, daß Seneca eine andere untergeordnete Frage: Warum den Rechtschaffenen oft so viele Widerwärtigkeiten begegnen, von einer interessanten Seite erwogen und beantwortet habe, ohne jedoch die Hauptschwierigkeiten, welche mit dem System zu wesentlich verknüpft sind, entfernen zu können. Er betrachtet sie nämlich aus dem moralischen Gesichtspunkte. Alle Widerwärtigkeiten

tigkeiten, welche tugendhaften Menschen begegnen, sind als ein Kampfplatz und Uebungsschule zu betrachten, in welcher sich die Tugend entwickelt, bildet und stärket. Nur in Unglück lernt man sich selbst recht kennen, seine innern Kräfte schätzen und anwenden. Wen Gott lieb hat, den bewähret er durch Unglück, den nimmt er in seine väterliche Zucht, wie Väter, welche ihre Kinder wirklich lieb haben. Ein zu großes Glück, wo einem alles nach Wunsch gehet, kein Wunsch unbefriediget bleibt, ist daher in der That das größte Unglück [47]). Das Unglück ist also selbst für die leidenden Rechtschaffenen heilsam; heilsam aber auch für Andere, für Alle, für die gesammte Menschheit. Gott will dadurch den Menschen die Augen öfnen, daß sie erkennen, was wirklich gut und böse ist, daß sie einsehen, das, was der große Haufe begehret und fürchtet, sey weder gut noch böse. Nur dann müßte man die Geschenke des Glücks für wahre Güter halten, wenn sie nur den Guten zu Theil würden, und das Unglück als etwas Böses betrachten, wenn es nur allein den Bösen begegnete [48]). Alles, was dem einzelnen Menschen und dem ganzen menschlichen Geschlechte begegnet, ist nichts zufälliges; es ist ein Theil

47) Seneca *de providentia* c. 4. Opus est enim ad notitiam sui experimento; quid quisque posset, nisi tentando non didicit. — Calamitas virtutis occasio est. — Hos itaque Deus, quos probat, quos amat, indurat, recognoscit, exercet, eos autem, quibus indulgere videtur, quibus parcere, molles venturis malis servat.

48) Seneca *de providentia* c. 5. Adiice nunc, quod pro omnibus est, optimum quemque, ut ita dicam, militare et edere operas. Hoc est propositum Deo, quod sapienti viro, ostendere, haec quae vulgus appetit, quae reformidat, nec bona esse nec mala. Apparebunt autem bona esse, si illa non nisi bonis viris tribuerit, et mala esse, si malis tantum irrogaverit.

Theil des Schicksals, gehört mit in die Reihe von Ursachen und Wirkungen, welche nach einem unabänderlichen Gesetze bestimmt und festgesetzt ist. Die Schicksale jedes Menschen, seine Lebensdauer, alles, was ihm Freude und Traurigkeit macht, alles ist längst vor dem Anfange seines Lebens angeordnet. Gott hat diese Schicksale bestimmt; er hat ein für allemal die Gesetze des Universums angeordnet, und sich ihnen selbst unterworfen. Es ist umsonst, daß man klagt und murrt, es läßt sich nichts ändern. Besser ist es, dem Schicksale willig folgen und geduldig ertragen, was allen beschieden ist, und sich damit trösten, daß es das allgemeine Loos ist, welches keine Ausnahme gestattet. Dasjenige, sey es auch was es wolle, was uns vorgeschrieben hat, so zu leben, so zu sterben, das bindet auch an dieselbe Nothwendigkeit die Götter; ein unaufhaltsamer Strom reißt das Menschliche und Göttliche mit fort 49).

Seneca mochte wohl fühlen, daß diese Gründe, die überhaupt mehr mit rednerischem Schwunge, als mit philosophischer Bestimmtheit ausgeführt sind, nicht hinreichend sind, das menschliche Gemüth wegen des Bösen und Uebels in der Welt nicht allein zu beruhigen, sondern auch zu befriedigen. Denn etwas anders ist die geduldige Fügung in sein Schicksal, weil es nicht zu ändern ist, etwas anderes, die Einsicht, daß das, was uns als Einschränkung unserer Thätigkeit erscheinet, mit den Zwecken der höchsten Weisheit zusammenstimmt, und daher das Böse nicht

49) Seneca *de providentia* c. 5. Quid est boni viri? praebere se fato. Grande solatium est, cum universo rapi. Quicquid est, quod nos sic viuere iussit, sic mori, eadem necessitate et deos alligari; irreuocabilis humana pariter ac diuina cursus vehit. Ille ipse omnium conditor ac rector scripsit quidem fata, sed sequitur. Semper paret, semel iussit.

nicht böse, nur Schein ist. Das erste, nicht das letzte, bewirken seine Gründe. Das moralische Böse läßt sich aus denselben gar nicht begreifen, und was das physische Uebel betrift, so war es zwar den Grundsätzen der Stoa völlig angemessen, es nicht als etwas Böses, sondern als ein zufälliges Uebel darzustellen, welches den moralischen Werth eines Menschen im geringsten nicht mindert. Aber es regte sich doch in dem Seneca einige Bedenklichkeit gegen diese Behauptung, und eine leise Ahndung eines moralischen Reiches, in welchem alles nach dem höchsten Vernunftzweck bestimmt, das Physische dem Moralischen nicht allein untergeordnet, sondern auch nach dem Grade der Würdigkeit angemessen ist. Und da sah er nun keinen andern Ausweg, als wie Plato, den Grund des physischen Uebels in der ursprünglichen Materie zu suchen, deren ursprüngliche Beschaffenheit der bildenden Gottheit Hindernisse in den Weg gelegt habe [50]). Aber dieser Ausweg führet nicht weit, und streitet mit andern Sätzen der stoischen Physiologie. Wenn die Materie ohne alle Qualitäten und Kräfte ist, Gott aber die einzige wirkende Kraft, der allmächtige Geist, der alles durchdringt, bildet und belebet, so läßt sich keine solche Widerspenstigkeit der zu bildenden Materie denken, welche den Bildenden in seiner Wirksamkeit einschränkte.

Alle diese Widersprüche und Schwierigkeiten werden dann recht sichtbar, wo Seneca alle Beruhigungsgründe in ihrer größten Stärke zusammenfaßt, und sie in eine Anrede der Gottheit an die leidenden Rechtschaffenen einkleidet.

50) Seneca *de providentia* c. 5. Quare tamen Deus tam iniquus in distributione fati fuit, ut bonis viris paupertatem, vulnera et acerba funera adscriberet. Non potest artifex mutare materiam. Haec passa est. Quaedam separari a quibusdam non possunt; cohaerent, individua sunt.

kleidet. Wie könnt ihr über mich klagen, heißt es unter andern, ihr, denen nichts gefällt, als was recht ist. Euch habe ich das einzige wahre Gut gegeben, welches euer unverkennbares wesentliches Eigenthum ist. Die andern umhing ich bloß mit Scheingütern, und täuschte ihren leeren Geist gleichsam mit einem langen trügerischen Traume. Sie glänzen äußerlich von Gold, Silber und Elfenbein: aber in ihrem Innern ist nichts Gutes [51]). Eure Glückseligkeit ist, der Glückseligkeit nicht bedürfen. Freilich begegnet euch vieles Unangenehme, Beschwerliche, Furchtbare; weil ich euch davon nicht befreien konnte, so bewafnete ich euer Gemüth gegen alle Widerwärtigkeiten [52]). Duldet standhaft; darin könnt ihr selbst einen Vorzug vor der Gottheit erwerben. Gott ist außer allem Leiden; ihr könnt euch über dasselbe erheben. Seyd gleichgültig gegen die Armuth; niemand lebt so arm, als wie er geboren wurde: gegen den Schmerz, er wird gehoben werden, oder euch auflösen; gegen das Unglück, es kann eure Seele nicht verwunden; gegen den Tod, er zernichtet euch, oder versetzt euch in einen andern Zustand. Vor allen Dingen habe ich dafür gesorgt, daß kein Mensch gezwungen ist, wider seinen Willen in der Welt zu bleiben. Der Ausgang ist geöffnet. Wollt ihr nicht kämpfen, so ist euch die Flucht erlaubt. Daher habe ich

51) Seneca *de providentia* c. 6. Quid habetis, quod de me queri possitis vos, quibus recta placuerunt? Aliis bona falsa circumdedi, et animos inanes velut longo fallacique somno lusi. Auro illos, argento et ebore ornavi; intus nihil boni est.

52) Seneca *de providentia* c. 6. Non egere felicitate, felicitas vestra est. At multa incidunt tristia, horrenda, dura, tolerata. Quia non poteram vos istis subtrahere, animos vestros adversus omnia armaui:

ich unter allen Dingen, deren Nothwendigkeit ich euch unterworfen habe, nichts so leicht gemacht, als das Sterben [53]). Es leuchtet sogleich ein, daß hier lauter Widersprüche vorkommen. Gott ist Urheber des sittlichen Bösen durch die ungleiche Vertheilung der Anlagen zur Tugend und Untugend; dieses streitet mit der Behauptung, daß das Böse nicht von Gott herrühret, und ist noch dazu auf eine die Vernunft empörende Art ausgedrückt. Der Satz: Gott konnte das physische Uebel nicht aus der Welt entfernen, streitet mit dem: daß es Gott zum Besten für die Leidenden und für das Ganze angeordnet habe. Und mit der Pflicht der standhaften Duldung, welche als Pflicht gegen Gott und gegen sich selbst dargestellt wird, stehet die gegebene Erlaubniß zur beliebigen Flucht aus dem Kampfe und zur freiwilligen Selbsttödtung in Widerspruch.

Dieselben Widersprüche treten auch in der Lehre von dem freiwilligen Tode hervor, welche zwar schon die ältern Stoiker vortrugen, zum Theil auch selbst ausübten, aber doch, wie mir wahrscheinlich dünkt, erst bei den Römern unter der Regierung der Kaiser recht in Schwung kam. Die älteren hielten den Selbstmord für etwas Erlaubtes, wenn der Tugendhafte Gründe habe, den Tod dem Leben vorzuziehen [54]). Seneca aber streicht den freiwilligen Tod als den höchsten Grad der Tugend heraus. Und doch sind alle seine Gründe für den Selbstmord nichtig, zum Theil sogar unmoralisch und im Widerstreit

53) Seneca *de providentia* c. 6. Ante omnia cavi, ne quis vos teneret invitos. Patet exitus. Si pugnare non vultis, licet fugere. Ideoque ex omnibus rebus, quas esse vobis necessarias volui, nihil feci facilius, quam mori.

54) Cicero *de finibus* III. c. 8. Diogenes Laert. VII. §. 130.

streit mit dem, was er anderswo für Pflicht erklärt hatte. Wir wollen seine Gedanken über den Selbstmord kürzlich darstellen und prüfen.

Ist es erlaubt, aus eigener Macht sein Leben zu verkürzen, ohne die Stunde abzuwarten, wo nach den Gesetzen der Natur unser irdisches Leben aufgelöset wird? Warum sollte es nicht erlaubt seyn? denn Leben und Tod gehören unter die Dinge, welche weder gut noch böse sind. Es kommt also nicht darauf an, wie lange, sondern wie gut man lebet. Daher lebet der Weise nicht so lange als er kann, sondern so lange als er soll. Er muß entscheiden, wo, mit wem, und wie er leben soll, und was er zu thun habe. Wenn daher viele Bedrängnisse eintreten, welche seine Ruhe stören, dann tritt er aus dem Kreise dieses Lebens heraus; und das thut er nicht nur in der äußersten Noth, sondern so bald ihm das Glück verdächtig zu werden anfängt, überlegt er seine ganze Lage, ob er nicht etwa schon denselben Tag sein Leben aufgeben müsse. Er ist überzeugt, daß ihm nichts daran liege, ob er sein Lebensende mache oder empfange; ob es eher oder später geschehe 55).

Auch der Tod gehört unter die gleichgültigen Dinge. Ob man früher oder später stirbt, darauf kommt nichts an; aber alles kommt darauf an, wie man stirbt, ob gut oder böse, vernünftig oder unvernünftig. Vernünftig sterben ist aber nichts anders, als sich zum Tode aus dem Grunde ent-

55) Seneca *Epist.* 70. Non enim vivere bonum est, sed bene vivere. Itaque sapiens vivit, quantum debet, non quantum potest. Videbit, ubi victurus sit, cum quibus, quomodo, quid acturus. — Nihil existimat sua referre, faciat finem an accipiat: tardius fiat an citius.

entschließen, um der Gefahr zu entgehen, böse d. i. unsittlich zu leben [56]).

Der freiwillige Tod ist das einzige Rettungsmittel der Freiheit des Menschen. Denn so lange der Mensch lebt, ist er unter der Herrschaft des Zufalls und der äußern Natur. Wer zu sterben weiß, der hat sich von der Gewalt des Schicksals frei gemacht. Wäre der Mensch verpflichtet, sein Lebensende auf dem natürlichen Wege zu erwarten, so würde er der Nothwendigkeit unterworfen, und seine Freiheit beschränkt. Es ist daher weislich durch die ewigen Gesetze eingerichtet, daß nur ein Eingang in das Leben führet, aber viele Ausgänge offen stehen. Die Menschheit ist nur darum in einer glücklichen Lage, weil Niemand, außer durch seine Schuld, elend ist. Gefällt einem das Leben, der bleibe; gefällt es ihm nicht, so kann er dahin zurückkehren, woher er gekommen ist [57]).

Es ist noch eine Frage, ob in dem Falle, wenn man sein Lebensende gewiß voraussiehet, und es gewiß ist, daß man durch die Hand eines Andern z. B. als ein Verbrecher sterben muß, man sein Schicksal ruhig erwarten, oder

56) Seneca *Epist.* 70. Citius mori vel tardius, ad rem non pertinet: bene mori vel male, ad rem pertinet; bene autem mori, est effugere male vivendi periculum.

57) Seneca *Epist.* 70. Ego cogitem in eo, qui vivit, omnia posse fortunam, potius, quam cogitem, in eo, qui scit mori, nihil posse fortunam — Expectandum esse exitum, quem natura decrevit; hoc qui dicit, non videt, se libertati viam claudere. — Bono loco res humanae sunt, quod nemo nisi vitio suo miser est. Placet? vive; non placet? licet eo reverti, unde venisti. — Hoc unum intuere, ut te fortunae quam celerrime eripias.

oder durch eigene kühne That demselben zuvorkommen soll? Seneca ist geneigt, für das erste zu entscheiden. Es wäre Thorheit, sagt er, aus Furcht vor dem Tode zu sterben. Es wird einer kommen, welcher dem Leben ein Ende macht; warum wollte man sich voreilig zum Werkzeuge fremder Grausamkeit machen und nicht lieber warten? Er beruft sich auf das Beispiel des Sokrates; setzt aber doch hinzu, es lasse sich darüber im Allgemeinen nichts festsetzen [58]). Indessen gebe doch die Todesart einen Ausschlag. Wenn die eine martervoll, die andere einfach und leicht sey, so könne man sich ohne Bedenken selbst entleiben. Wer sich freiwillig den Tod wählt, der hat auch das Recht, die Art des Todes zu bestimmen. In keiner Sache muß man seinen Wünschen so nachgeben, als bei dem Tode. Die Todesart, die uns gefällt, ist auch die beste. Zudem trägt die Länge nicht zur Vollkommenheit des Lebens bei, aber ein langsamer Tod ist auf jeden Fall der schlimmere [59]).

Die Gründe, welche zum freiwilligen Tode berechtigen, dürfen nicht gerade sehr wichtig seyn; ist doch dasjenige, was uns an das Leben fesselt, auch meistentheils ziemlich unerheblich [60]). Doch sagt er an einem andern Orte,

58) Seneca *Epist.* 70. Aliquando tamen, etiam si certa mors instabit, et destinatum sibi supplicium sciet, non commodabit poenae suae manum. Stultitia est, timore mortis mori. Venit, qui occidat. Expecta, quid occupas? Quare suscipis alienae crudelitatis procurationem?

59) Seneca *Epist.* 70. Praeterea quemadmodum non utique melior est longior vita, sic peior utique mors longior. In nulla re magis, quam in morte, morem animo gerere debemus.

60) Seneca *Epist.* 77. Saepe autem et fortiter desinendum est, et non ex maximis causis. Nam nec hae maximae sunt, quae nos tenent.

Orte, daß man dieses nur dann thun dürfe, wenn der Körper für den Dienst des Geistes unbrauchbar geworden, und man aus dieser Ursache ein schlimmes Leben zu befürchten habe; wenn das Alter oder Krankheit den Geist anzugreifen und zu schwächen drohe. In diesen Fällen müsse man nicht säumen, das Leben aufzuopfern, nicht um der Krankheit und der Schmerzen willen, denn das wäre Feigheit, sondern um nicht durch zu karge Liebe des Lebens in Umstände versetzt zu werden, in denen das Leben zwecklos ist [61]).

Es ist kaum nöthig, zu erinnern, wie alle für den freiwilligen Tod angeführte Gründe denen widersprechen, durch welche er die Menschen wegen des Uebels in der Welt beruhigen wollte. Sind diese Leiden über die redlichsten Menschen von der göttlichen Weisheit verhängt, zu ihrem und der Welt Besten, zur Stärkung und Prüfung ihrer Tugend: so darf kein Mensch sich eigenwillig denselben entziehen, und die Selbsttödtung wäre Frevel und Thorheit zugleich. Gibt es eine Vorsehung, welche alles weise und zur Beförderung der Sittlichkeit angeordnet hat, so gibt es kein blindes Schicksal, keinen Zufall, von dessen Herrschaft man sich durch den Tod befreien müßte. Ist Tugend das einzige wahre Gut, welches durch keine äußere Macht dem Menschen entzogen werden kann, so kann er auch nie in Umstände kommen, unter denen er den Zweck des Lebens verlieren könnte. Ist es nicht ein grober Widerspruch, wenn der freiwillige Tod bald als etwas Großes und Erhabenes, bald als ein Entschluß feiger und weichlicher

61) Seneca *Epist.* 58. Morbum morte non fugiam, dumtaxat sanabilem, nec officientem animo; non afferam mihi manus propter dolorem; sic mori vinci est. Hunc tamen si sciero perpetuo mihi esse patiendum, exibo, non propter ipsum, sed quia impedimento mihi futurus est ad omne, propter quod vivitur.

licher Seelen vorgestellt wird, welche nicht Kraft genug haben, alles, was der Naturgang zur Folge, oder was Gott jedem beschieden hat, standhaft zu ertragen? Man darf nur diese Briefe, wo er unter den angegebenen Umständen den Selbstmord empfiehlt, mit denen vergleichen, wo die Pflicht des Gehorsams gegen die Naturordnung und sich in allem dem göttlichen Willen mit religiösem Sinne zu unterwerfen, so kräftig eingeschärft wird [62]), um sich zu überzeugen, daß hier noch sehr verwirrte Begriffe von Pflicht und Tugend zum Grunde liegen.

Es ist nichts als ein täuschender Mißgriff in dem Begriff der Freiheit, welche die Bedingung der Sittlichkeit ausmacht, eine mangelhafte Erkenntniß von dem Gesetz der Vernunft, welches eine praktische Idee ist, welcher keine Wirklichkeit durchaus ganz entsprechen kann, und der daher entstandene Irrthum, als stehe der Weise mit Gott auf einer Stufe, ja zuweilen noch etwas höher, welche die Täuschung von dem Erlaubtseyn, ja von dem moralischen Werth des freiwilligen Todes erzeugen und erhalten konnte. Dieses wird deutlich aus dem, was Seneca zur Entfernung eines Einwurfes sagt. Ich will noch leben, läßt er Einen einwenden, weil ich recht handle, und ich verlasse die Berufspflichten des Lebens ungerne, die ich treu und eifrig erfülle. Was? antwortet er, weißt du nicht, daß auch zu den Pflichten des Lebens das Sterben gehört? Man verläßt keine Pflicht. S t e l l s t d u d i r e i n e b e s t i m m t e S u m m e v o n p f l i c h t m ä ß i g e n H a n d l u n g e n v o r, w e l c h e d u v o l l m a c h e n m ü ß t e s t, s o w i r d d i e s e n i e v o l l e n d e t. A u c h d a s l ä n g s t e L e b e n i s t z u k u r z. D a s m e n s c h l i c h e L e b e n i s t n i c h t s a n d e r s, a l s e i n S c h a u s p i e l; e s k o m m t n i c h t s d a r a u f a n, w i e l a n g e, s o n d e r n w i e g u t e s g e s p i e l t w i r d. E s i s t g l e i c h g ü l t i g,

62) Seneca *Epist.* 78. 104. 74. 107.

gültig, an welcher Stelle du endest; du kannst aufhören, wo du willst, aber denke nur darauf, einen guten Beschluß zu machen [63]).

Nach der Ansicht von dem Hauptzweck der Philosophie darf man von dem Seneca keine Erweiterung des theoretischen Theils der Philosophie erwarten. Die stoischen Begriffe von Gott und Welt adoptirte auch Seneca; aber in Ansehung der Unsterblichkeit der Seele ist er weit schwankender, als irgend ein anderer Stoiker. Er drückt sich sehr oft so ungewiß aus, daß man wohl siehet, er hielt die theoretischen Gründe für und gegen die Fortdauer der Seele für nicht entscheidend; der nothwendige Zusammenhang der persönlichen Fortdauer mit der Sittlichkeit, war noch nicht gehörig in das Licht gesetzt worden, und aus dem Moralsystem der Stoiker war er gar nicht erweislich. Aber wahrscheinlich hatte der Pythagoräer Sotion, der viel Einfluß auf sein jugendliches Gemüth gehabt hatte, ein gewisses theoretisches Interesse für die Fortdauer der Seele erregt [64]), und darum legte er einiges Gewicht auf die

63) Seneca *Epist.* 77. Sed ego, inquit, vivere volo, qui multa honeste facio; invitus relinquo officia vitae, quibus fideliter et cum industria fungor. Quid? tu nescis, unum esse ex vitae officiis et mori. Nullum officium relinquis. Non enim certus numerus, quem debeas explere, finitur. Nulla vita est non brevis. — Quomodo fabula, sic vita: non quam diu, sed quam bene acta sit, refert. Nihil ad rem pertinet, quo loco desinas; quocumque voles desine; tantum bonam clausulam impone.

64) Seneca *Epist.* 108. non pudebit fateri, quem mihi amorem Pythagorae iniecerit Sotion. — Non credis, läßt er den Sotion sprechen, nihil perire in hoc mundo, sed mutare regionem. Nec tantum coelestia per certos circuitus verti, sed animalia quoque per

die Allgemeinheit dieser Ueberzeugung [65]), welche die Stoiker sonst auch zur Verstärkung der Beweisgründe für das Daseyn Gottes benutzten, hier aber, weil das System dagegen strebte, nicht achteten. Daher mochte die schwankende Ueberzeugung des Seneca entspringen, daß er bald von der Fortdauer der Seele wie ein Platoniker spricht, und den Tod als den Uebergang zum eigentlichen Leben betrachtet, indem die Seele nach Ablegung der irdischen Hüllen, mit völlig freiem und geistigem Blicke die Dinge betrachten und selbst zum Anschauen der Gottheit gelangen werde [66]); bald als Stoiker den Tod für eine Auflösung und Zurückkehr in die ursprünglichen Elemente hält [67]).

Doch wir wollen nicht länger uns bei einem Manne verweilen, welcher keinen Beruf zum wissenschaftlichen Anbau der Philosophie hatte, sondern mehr dahin strebte, durch die Anwendung der Philosophie auf das Leben sich und andern nützlich zu werden. Und es ist nicht zu läugnen, daß er als populärer Philosoph bedeutende Verdienste sich erworben hat, vorzüglich durch seine speciellen Sittenregeln,

per vices ire et animas per orbem agi? Magni ita crediderunt viri. Itaque iudicium quidem tuum sustine, caeterum omnia tibi in integro serua.

65) Seneca *Epist.* 117. Multum dare solemus praesumtioni omnium hominum. Apud nos veritatis argumentum est, aliquid omnibus videri; tanquam deos esse, inter alia sic colligimus, quod omnibus de diis opinio insita est — cum de animarum aeternitate disserimus, non leve momentum apud nos habet consensus hominum, aut timentium inferos aut colentium.

66) Seneca *Epist.* 102 *Consolat. ad Polybium* c. 28. *Consolat. ad Helviam* c. 8. 11. *Consolat. ad Marciam* c. 23. 24.

67) Seneca *Consolatio ad Marciam* c. 26. *Epist.* 24. 66.

regeln, durch die kräftige Darstellung sittlicher Beweggründe und der Tugendmittel, durch seine geläuterten religiösen Begriffe, und die Bestreitung des Aberglaubens und des unvernünftigen Götzendienstes [67]).

Denselben Ruhm theilten mit dem Seneca zwei Stoiker von sehr ungleichem Stande, der eine ein Sclave und dann Freigelassener, der andere ein liebenswürdiger und glücklicher Kaiser, aber beide durch ihren Charakter gleich ehrwürdige Männer. Beide tragen, nur mit weniger Prunk, mit mehr Einfalt und Herzlichkeit, eben so strenge Sittenlehren als Seneca vor, welche sich für die Lebenskunst als wahr und beseligend bewähren; aber beide erklärten sich auch ebenfalls gegen alle Speculationen, und hielten nur das praktische Wissen, welches sogleich ins Leben übergehen kann, für die rechte Philosophie, so wie ihnen nur derjenige für einen wahren Philosophen galt, welcher die erkannten Gesetze der Vernunft befolgt und ausübt [68]).

Epictet kennen wir als Mensch viel zu wenig. Er war aus Hieropolis in Phrygien, ein Sclave, in dessen Brust ein edler Geist und hoher Sinn für die Würde und die Freiheit des Menschen schlug. Nachdem er von seinem Herrn, dem Epaphroditus, einem Liebling des Nero, freigelassen worden, hielt er sich in Rom auf, und widmete sich der Philosophie, worin er von Rufus, einem strengen Stoiker, Unterricht erhielt. Unter dem Domitian wurde er mit den übrigen Philosophen aus Rom verbannt; er begab

67) Man sehe besonders seine Fragmente aus dem Lactanz und Augustin.

68) Epictet. *Enchiridion* c. 49. 51. Antoninus l. X. §. 16. VIII. §. 1. I. §. 17. II. §. 17. V. §. 9. Gellius *Noct. Attic.* I. c. 2. XVII. c. 19.

begab sich nach Nicopolis in Epirus, wo er philosophische Vorlesungen hielt, von welchen ein Theil durch seines Schülers Arrians Bemühung sich bis auf unsere Zeit erhalten hat. Die stoische Lehre war in denselben in ihrer reinen Gestalt, mit steter Beziehung auf Brauchbarkeit für das Leben und für die Bildung des moralischen Charakters entwickelt worden. Diese Vorlesungen hatten daher bei den Alten als Quelle der stoischen Philosophie gleiches Ansehen mit den Schriften des Zeno und Chrysippus [69]. Das Handbuch der Lebensweisheit ist ein kernhafter Auszug aus denselben, den wir ebenfalls dem Arrian zu verdanken haben. Epictet erreichte ein sehr hohes Alter; sein Tod fällt wahrscheinlich in die Regierung des Trajan [70].

Die Lehren des Epictet haben weit mehr Einfalt und Natürlichkeit, als die des Seneca; sie sind ganz der Abdruck seines Charakters und Lebens. Sein ganzes Leben war harmonisch mit den Grundsätzen, die er vortrug; er wollte nicht scheinen, sondern das seyn, was der Mensch nach seiner Ueberzeugung seyn sollte; und in seinen Lehren zeigt sich nicht die geringste Anwandlung von anmaßendem Stolz, keine Spur von der Sucht zu gefallen und zu schimmern; die Naturgemäßheit, welche nach den Stoikern der Charakter der ausgebildeten Menschheit ist, ist auch das Gepräge seiner Lehrvorschriften. Sein Hauptgrundsatz war: alles, was die innere Ueberzeugung, das Gewissen, als gut und böse vorstellt, als ein unverbrüchliches Gesetz zu betrachten, und sich weder durch Lust noch durch

69) Gellius *Noct. Attic.* XIX. 1. XV. c. 11.

70) Suidas. Gellius *Noct. Attic.* II. 18. Arrian. *Dissertat.* I. c. 9. 10. 19. 25. II. c. 6. III. c. 15. 23. IV. 1. Origenes *advers. Celsum* I. 111. Simplicius *Commentar. in Enchiridion.*

durch Unlust davon abwendig machen zu lassen [71]). Um sich von allen moralischen Vergehungen rein zu erhalten, darf man daher nur zwei Regeln beobachten: zu ertragen, was man ertragen, und sich das zu versagen, wovon man sich enthalten muß [72]). Uebrigens trägt Epictet das stoische System, von allen Subtilitäten gereiniget, und ganz auf das Praktische bezogen, in populärer allgemein verständlicher Gestalt vor, und gehet dabei von der Unterscheidung dessen, was in unserer Gewalt ist, von uns und unserer Thätigkeit abhängt, oder nicht, aus, indem jeder Mensch, der alle Dinge nach diesem Gesichtspunkte richtig beurtheilet, und nur dasjenige, was seine Person angehet, von seinem Wirken abhängt, zum Ziele seines Bestrebens macht, immer froh, zufrieden und glückselig leben könne [73]). Diese Unterscheidung ist dem stoischen Systeme ganz gemäß, aber in wissenschaftlicher Hinsicht von keinem großen Werth, denn sie läßt ganz unbestimmt, was nach Naturgesetzen geschehen muß, und nach dem Gesetz der Vernunft geschehen soll; daher auch Epictet in der Anwendung derselben viel zu weit geht.

71) Epicteti *Enchir.* c. 50. *και παν το βελτιςον φαινομενον εςω σοι νομος απαραβατος· κἀν επιπονον τι, η ἡδυ, η ενδοξον, η αδοξον προσαγηται, μεμνησο, ὁτι νυν ὁ αγων.*

72) Gellius *Noct. Attic.* XVII. c. 19. duo esse vitia multo omnium gravissima ac teterrima, intolerantiam et incontinentiam, quum aut iniurias, quae sunt ferendae, non toleramus, neque ferimus, aut a quibus rebus voluntatibusque nos tenere debemus, non tenemus. Itaque, inquit, si quis haec duo verba cordi habeat, eaque sibi imperando atque observando curet, is erit pleraque impeccabilis vitamque vivet tranquillissimam. Verba duo haec dicebat *ανεχȣ και απεχȣ.*

73) Epicteti *Enchiridion.* c. 1. 2.

Ohne uns dabei zu verweilen, zeichnen wir nur noch seine Ansicht von der Philosophie aus.

Der wichtigste und nothwendigste Punkt der Philosophie ist nach ihm die Anwendung der Lehrsätze, z. B. man soll nicht lügen; der zweite, der Beweis der Lehrsätze, z. B. warum man nicht lügen soll; der dritte, die Regeln des Denkens, wodurch jene Beweise ihre überzeugende Form erhalten oder die Untersuchung, was ein Beweis, was eine Folge, was Widerspruch, Wahrheit und Falschheit ist. Das dritte ist nothwendig wegen des zweiten, das zweite wegen des ersten. Bei dem ersten, als dem Hauptzweck der Philosophie, könnte man stehen bleiben. Gewöhnlich aber kehrt man die Ordnung um, man verweilt bei dem dritten, und vernachlässiget das erste, und daher lügt man wohl, ist aber immer mit dem Beweise, daß man nicht lügen dürfe, bei der Hand 74).

Von der anziehendsten Gestalt erscheint der Stoicismus bei dem philosophischen Kaiser Antonin, welcher der Menschheit und der Fürstenwürde so viel Ehre machte. Sein gebildeter Geist hatte das stoische System als eine Lehre für das Leben, nicht für die Schule, mit inniger Lebendigkeit ergriffen, und sein wahrhaft menschlicher Charakter, sein religiöser Sinn und seine Humanität gaben dem Ganzen ein eigenes hervorstechendes Gepräge. Ohne den wesentlichen Geist des stoischen Systems aufzuopfern, und den strengen moralischen Grundsätzen etwas zu vergeben, verbindet er mit denselben in der Anwendung mehr Milde und Toleranz in Beurtheilung der nicht nach denselben Grundsätzen lebenden Menschen, mehr Nachsicht mit den Fehlenden, mehr Liebe und Achtung für die Menschheit in jedem Individuum des Menschengeschlechts. Bei aller Nichtigkeit, in welcher alle Dinge in Ver-

74) Epicteti *Enchiridion* c. 51.

Vergleichung mit dem Ideale der Vernunft von wahrer Größe erscheinen, fordert er doch von dem Menschen keine Verläugnung eines menschlichen Gefühls und Triebes, sondern nur die Veredlung desselben durch die Vernunft. Die theoretischen Behauptungen des Systems von einem vernünftigen Geiste, welcher die Seele des Alls ist, welche hier und da unter dem Praktischen durchschimmern, braucht er nur zur Befestigung moralischer Grundsätze und zur Belebung der allgemeinen Menschenliebe; der Mensch soll sich als Glied eines Ganzen, welches von einer höchst weisen Intelligenz regieret wird, sich mit andern Menschen als Kinder eines gerechten und liebevollen Vaters, alle seine Schicksale als weise Verfügungen des obersten Gesetzgebers der Natur betrachten, und seinen Privatwillen dem unveränderlichen Willen des Einen höchst weisen Wesens unterwerfen. Diese religiöse Ansicht der Welt und der Menschen liegt zwar in dem stoischen System überhaupt, aber sie ist doch mehr hervorgehoben durch die eigne Denkart des Antonin, und hat dadurch etwas ungemein Herzliches erhalten. Auch ist eine Folge davon, daß er, so wie auch Epictet, weit weniger dem Selbstmorde das Wort redet; beide verlangen nur eine der Vernunft angemessene ruhige Ergebung in den Willen Gottes, eine furchtlose Erwartung des Todes, ein fleißiges Andenken an denselben, als ein moralisches Uebungs- und Stärkungsmittel.

So hatte die stoische Philosophie in diesem Zeitraume eine durchgängige praktische Tendenz angenommen; man war, ohne den Hang zu Speculationen in seine gehörigen Schranken gewiesen zu haben, von selbst größtentheils von unfruchtbaren Grübeleien zurückgekommen; und obgleich diese einem Stoiker das Gebiet des menschlichen Wissens im geringsten nicht erweiterten, so war es doch in jenen

Zeiten

Zeiten kein geringes Verdienst, daß sie eine so gesunde Nahrung für den Verstand und das Herz bereiteten, ohne den Hang zur Schwärmerei und zum Aberglauben zu befördern.

Wir übergehen die übrigen Stoiker, welche mehr durch ihr Leben oder praktischen Unterricht, als durch wissenschaftliches Forschen sich um die Menschheit verdient machten, den Athenodorus, Annäus Cornutus, Cajus Musonius Rufus, Dio Chrysostomus, Euphrates, Basilides, welcher als Lehrer des philosophischen Kaisers Antoninus gerühmt wird, und in der Logik manche eigenthümliche Behauptungen hatte [75]), und andere.

III. Peripatetiker.

Die Seltenheit und Dunkelheit der Schriften des Aristoteles hat einen entscheidenden Einfluß auf das Schicksal dieser Philosophie gehabt. Denn die meisten Peripatetiker beschäftigten sich, nachdem die Werke dieses Philosophen mit des Apellicon Bibliothek nach Rom gekommen waren, mit der Vervielfältigung der Abschriften und Erklärung der einzelnen Bücher. Ein anderer Theil der Peripatetiker widmete sich bloß dem Vortrage der Aristotelischen Lehre in Athen und an andern Orten. Von beiden Klassen war wenig für die Erweiterung oder wissenschaftliche Vervollkommnung der Wissenschaft zu erwarten; denn sie erhoben sich selten über den Gesichtspunkt und Gesichtskreis des Aristoteles, sondern schränkten ihr Nachdenken bloß

75) Eusebius *Chronicon* Jahr 2163. Sextus Empiric. *advers. Logic.* VIII. §. 258. ὁρωμεν δε ὡς εισι τινες ὁι ανῃρηκοτες την ὑπαρξιν των λεκτων, και ουχ ὁι ἑτεροδοξοι μονον, ὡς ὁι Επικουρειοι, αλλα και ὁι Στωικοι, ὡς ὁι περι τον Βασιλειδην, οἱς εδοξε μηδεν ειναι ασωματον.

bloß auf die Erklärung oder Erläuterung seiner Gedanken ein. Ihr Verdienst bestehet hauptsächlich darin, daß sie durch die Auslegung und Verbreitung der Aristotelischen Philosophie, durch die Vergleichung derselben mit den Behauptungen anderer Denker, zuweilen auch durch die Bearbeitung mancher besondern Gegenstände, den Sinn für philosophische Untersuchungen erhielten und die logische Reflexion übten.

Die Commentatoren des Aristoteles waren an Geistesgaben und philosophischem Geist sehr ungleich; und demnach mußten ihre Schriften über den Aristoteles auch von verschiedenem Werthe seyn. Sie theilen sich aber in zwei Hauptklassen. Einige haben sich die Erklärung der Aristotelischen Philosophie, ohne sie mit fremden Ideen zu vermischen, zum Zweck gesetzt. Andere hingegen gingen auf Vereinigung der Philosopheme des Aristoteles mit andern ihnen entgegengesetzten aus; obgleich nicht alle auf einem und demselben Wege, indem bald Aristoteles System andern, oder diese jenem angepaßt und genähert wurden. Da diese Commentatoren keinen Schritt über das, was Aristoteles behauptet hatte, oder ihnen behauptet zu haben schien, hinaus gingen, und nur in der weitern Auseinandersetzung und Erklärung der Aristotelischen Sätze ihren ganzen Werth setzten, so sind sie nicht weiter für die Geschichte der Philosophie wichtig, als in sofern sie etwa eine eigne Idee hatten, und diese mit den Aristotelischen verschmelzten, so daß sie in der Folge, als Aristoteles die Dictatur in der gelehrten Welt erhalten hatte, nicht ohne Einfluß blieben: oder in sofern sie, besonders die synkretistischen, mehrere Bruchstücke aus den Denkmälern der ältern Philosophen retteten. Es ist daher auch für unsern Zweck hinreichend, ihre Namen bloß zu nennen. Reine Peripatetiker waren Andronikus Rhodius, Nicolaus Damascenus, Xenarchus aus Seleucia,

Alexander Aegäus, Adrastus, Alexander Aphrodisäus; Synkretistische Peripatetiker, Ammonius von Alexandrien, der Lehrer des Plutarchus, Ammonius Saccas, Porphyrius und mehrere Platoniker.

Diese Art, die Philosophie des Aristoteles zu erklären, stimmte übrigens ganz genau zu der Denkart dieser Zeiten. Ohne selbstständige Erforschung des menschlichen Gemüths, ohne freies Nachdenken über die wichtigen Aufgaben, welche den Inhalt der Philosophie ausmachen, hielt man sich an die Resultate, welche die großen Denker der vorhergehenden Periode darüber aufgestellt hatten, in der Ueberzeugung, daß sie das ganze Gebiet des menschlichen Wissens ausgemessen, die Summe alles Wahren erschöpft, und nichts mehr zu erforschen und zu erfinden übrig gelassen hätten. Man hielt das Gebiet des philosophischen Wissens für geschlossen, und in demselben nur noch für die Verdeutlichung und Erklärung etwas zu thun übrig. Diese Denkart hatte sich seit der Zeit gebildet, da in Athen, und in der Folge auch zu Alexandrien, beständige Schulen für die vier Hauptparteien der Philosophen, die Platoniker, Aristoteliker, Stoiker und Epikuräer, entstanden waren, welche unter der Regierung des Kaisers Antonin sogar öffentliche Sanction erhielten; sie mußten dann schon ihres Berufs wegen die Existenz, das Ansehen und die Ehre ihres Systems erhalten, wozu sie weiter nichts brauchten, als die Lehren des Stifters deutlich vorzutragen und zu vertheidigen, wobei die vergleichende Rücksicht auf andere Systeme schon ein verdienstliches Werk war.

Die Vernunft wirkte also in diesen Zeiten nicht mehr frei und selbstständig, sondern nur an dem Gängelbande fremder Auctorität. Als wenn man sich nicht Kräfte genug zutraute, ging man nur den Fußstapfen eines Führers nach, und was dieser gesagt, gedacht und gelehrt hatte, das wieder-

wiederholte man in anderer Form. Aber zu eigner freier Ansicht erhob man sich nicht. Der Geist erhielt nur eine beschränkte einseitige Bildung. Nicht die Vernunft, sondern der Verstand, nicht Tiefsinn, sondern Scharfsinn wurde geübt. Man stieg nicht durch eigne Geisteskraft zu Principien empor, sondern blieb bei Entwickelung und Vergleichung gegebener Begriffe stehen, schärfte den Verstand an dem Einzelnen, ohne die Sehkraft des Geistes zu einem umfassenden Blick des Ganzen zu gewöhnen. Es ist nicht zu verkennen, daß unter diesen Commentatoren des Aristoteles viele scharfsinnige Männer waren, welche mit vielem Fleiße die einzelnen Bücher des Aristoteles von Abschnitt zu Abschnitt erklärten — viele paraphrasirten aber auch bloß den Text — die dunkeln Worte deutlicher machten, die Begriffe analysirten, die Sätze entwickelten, Zweifel und Einwürfe hoben, auch auf abweichende Behauptungen Rücksicht nahmen; aber ihr Fleiß war für die Philosophie unfruchtbar, wenn man nicht etwa das als Gewinn in Anschlag bringen will, daß diese ganze Reihe von Erklärungsschriften des Aristoteles nebst einigen der Neuplatoniker hauptsächlich die Schule war, in welcher sich der dialektisch feine Grübelgeist der Scholastiker bildete.

Wenn man auf diese ganze Reihe von Schriften, welche sich immer um denselben Ideenkreis herumdrehen, hinblickt, so muß man über die Trägheitskraft des menschlichen Geistes erstaunen, daß so viele Denker an die philosophischen Schriften eines Mannes alle ihre Kräfte verwendeten, und den innern Geist desselben auszupressen suchten; man muß sich wundern, daß ihnen diese Geistesbeschäftigung nicht zuletzt zum Ekel wurde, und die übrige gelehrte Welt nicht die Geduld und alles Interesse für die Philosophie verlor. Allein, wenn man auf der andern Seite bedenkt, daß, ungeachtet das Interesse für gründliche Forschungen gesunken war, dennoch der Name und das

Ansehen des Aristoteles zu fest gegründet war, und das Bedürfniß eines Systems philosophischer Erkenntniß in Regsamkeit erhielt; daß bei dem allgemeinen Mangel eigener Energie des Geistes ein Führer nothwendig war; daß die Erklärer des Aristoteles, doch jeder auf seine eigene Art, einigen Geistesantheil an demselben sich erwarben, und durch irgend eine Eigenthümlichkeit, wenn auch von sehr ungleichem Werthe, das Interesse zu gewinnen suchten: so wird man sich dieß Factum weniger befremden lassen.

Unter diesen genannten Männern zeichnete sich nur ein einziger Denker, Alexander Aphrodisäus, nicht allein durch die gründliche Erklärung der Aristotelischen Philosophie, welche bis auf die spätesten Zeiten als die Norm des echten Peripaticismus betrachtet wurde, sondern auch durch gründliche Untersuchung des Verhältnisses der Freiheit zum Schicksal aus. Er bestreitet darin hauptsächlich die Lehre der Stoiker von dem Fatum, als einem allgemeinen Determinismus, mit welchem die Freiheit und Moralität nicht bestehen kann, auf eine zwar nicht ganz befriedigende Weise, jedoch mit so viel Scharfsinn und Deutlichkeit, daß seine Schrift in dieser Rücksicht Epoche macht, welche auch durch manche andere sehr helle Ansichten, besonders über Tugend und Zurechnung, und überhaupt durch die für die damaligen Zeiten abstechende Nüchternheit in der Entfernung alles Schwärmerischen merkwürdig ist. Wir werden uns daher etwas bei ihr verweilen.

Die Stoiker behaupteten ein Fatum, das ist, einen allgemeinen Causalnexus, daß nichts geschiehet, was nicht als Folge durch etwas Vorhergehendes bestimmt worden, und sie suchten mit dieser ursachlichen Verknüpfung die Freiheit der Willkür in Harmonie zu bringen, so daß weder ein zufälliges Ungefähr die Reihe der Bedingungen unterbreche, noch durch Naturmechanismus die Persönlichkeit und

und moralische Selbstbestimmung des Menschen aufgehoben werde. Allein, aller ihrer Bemühungen ungeachtet, konnten sie den Fatalismus nicht aus ihrem Systeme verbannen, und ihre einzige Ausflucht, daß die menschlichen Seelen nicht auf einerlei Art von den Außendingen bestimmt werden, sondern nach ihrer ursprünglichen Beschaffenheit und Kraft das Fatum bald eine hinreichende und überwältigende Kraft über sie ausübt, bald aber selbst modificiret und gebrochen wird, warf sie wieder in die Schlingen des Fatalismus zurück. (Man sehe 4 B. S. 297 f.) Die Hauptfrage: ob alle Begebenheiten der Welt eine ununterbrochene Reihe ausmachen, welche durch die oberste Weltursache bedingt ist, so, daß nichts möglich ist, was nicht in dem Zusammenhange dieser Reihe durch das Urwesen bestimmt worden, übergehet Alexander ganz mit Stillschweigen, und suchet nur den Begriff von dem Fatum mit dem Aristotelischen System in Uebereinstimmung zu bringen. Nach der von Aristoteles aufgestellten Classification der Ursachen, ist das Fatum eine nach Zwecken wirkende Ursache, also einerlei mit der Natur. Alles was geschiehet, ist durch die Natur des Einzelnen und des Ganzen bestimmt, daß es so und nicht anders erfolgt; aber die Natur verfehlt auch zuweilen ihren Zweck, es gibt daher außer der gewöhnlichen Naturordnung auch Abweichungen von derselben. Denn was durch die Natur geschiehet, erfolget nicht nach einem solchen Gesetz der strengen Nothwendigkeit, daß nach Setzung derselben Bedingungen nur ein und derselbe Erfolg unabänderlich erfolgte, sondern nur nach einer Regel, welche gewöhnlich geschiehet, aber doch Ausnahmen zuläßt, weil die Wirkung durch andere Ursachen verhindert wird [72]). Dieser Naturzusammenhang begreift aber

72) Alexander Aphrodis. *de fato* nach der Grotiusschen Uebersetzung in *Philosophorum sententiae de fato* Am-

aber die Thätigkeit der Vernunft nicht in sich. Die Wirksamkeit nach Zwecken ist der gemeinschaftliche Charakter der Natur und der Vernunft; die Vernunftthätigkeit unterscheidet sich aber dadurch, daß mit derselben das Vermögen zu handeln und nicht zu handeln, oder Wahlfreiheit verbunden ist. Es wäre daher ungereimt, zu sagen, ein Haus oder anderes Kunstwerk sey durch das Fatum entstanden, denn der Künstler hat das Vermögen, ein Kunstwerk hervorzubringen oder nicht hervorzubringen [73]). Da nun aber Alexander seinen Gegnern darin einstimmet, daß nichts ohne Ursache geschiehet, also kein Zufall anzunehmen ist; daß in der Reihe der Ursachen einen unendlichen Fortgang anzunehmen, ungereimt ist, und man also auf eine letzte Ursache kommt, welche keine Bedingung voraussetzt, da alles übrige bedingt [74]): so siehet man nicht ein, wie er eine allgemeine ursachliche Verknüpfung läugnen oder von sich ablehnen kann. Allein man wird bald inne, daß es ihm nur darum zu thun war, die Freiheit des Menschen zu retten,

Amstelod. 1648. p. 166. 167. Sed sunt, quae natura eveniunt, ex eorum numero, quae plerumque sic eveniunt; non tamen mera necessitate. Locum enim in istis habent et quaedam, quae praeter naturam accidunt, quod evenit, ubi natura per causam extraneam prohibetur opus suum peragere.

73) Alexander Aphrod. *de fato* p. 166. Ac quando eorum, quae ad propositum destinantur, alia fiunt natura, alia ratiocinatione, an ponendum, fatum circa utraque haec versari, ita ut omnia, quae sic fiunt, fato fieri dicantur; an circa horum alterum genus? Sed enim quae ratiocinatione fiunt, ideo videntur dici ratiocinatione fieri, quia is, qui fecit, etiam non faciendi habuit potestatem. Et quomodo non sit inconveniens dicere, domum aut lectum fato facta, aut testudinem fato temperari?

74) Alexander Aphrodis. *de fato* p. 213.

retten, welche, wie er glaubte, nicht bestehen kann, wenn alles in der Welt so verkettet ist, daß unter denselben Bedingungen kein anderer Erfolg möglich ist, und in der Kette der Glieder das folgende durchgängig durch das Vorhergehende nothwendig bestimmt ist [75]).

Daß nun mit einem solchen Determinismus die Moralität nicht bestehen kann, indem alsdann der Mensch weder freie Ursache seiner Entschließungen seyn könnte, und also alle Zurechnung, Belohnung und Bestrafung, Tugend und Laster, mit einem Wort, die moralische Natur des Menschen aufgehoben würde, weil der Mensch, um als moralisches Wesen zu handeln, Herr seiner Entschlüsse seyn muß: dieses hat Alexander mit völliger Deutlichkeit ins Licht gesetzt, und dabei geläuterte Begriffe über die Natur der Sittlichkeit in Anwendung gebracht. Nur ist sein Begriff von der Freiheit, als der Bedingung der Moralität selbst, noch nicht bestimmt genug, und er würde daher, wenn man nach strenger Consequenz verfahren wollte, auf dasselbe Resultat führen, welches er bestreitet.

Der Mensch, sagt er, ist die letzte Ursache seiner Handlungen; dieses gehöret zu seinem Wesen. Daher

75) Alexander Aphrod. *de fato* p. 207. cum, inquam, diversimode sint causae, ex aequo tamen de omnibus illis hoc aiunt esse verum, fieri nequire, ut iisdem rebus circumstantibus, tam circa causam, quam circa id, quod ex causa fluit, aliquando certum aliquid fiat, aliquando id non fiat, aut sic et aliter fiat. Nam id si fieret, tum futuram aliquam sine causa motionem. p. 195. Non enim semper, quae ex causa fiunt, extra se causam habent, cur sint; dicitur enim aliquid esse in nostra potestate ob ius illud, per quod nos talium dominium habemus, non autem externa aliqua causa: et ista sic sine causa oriri dicuntur, ut tamén a nobis causam habeant.

Daher werden andere Dinge in ihrem Wirken durch äußere Ursachen bestimmt; der Mensch aber stehet nicht immer unter dem Einfluß der Naturnothwendigkeit, sondern kann sich auch selbst frei und unabhängig zu seinem Handeln bestimmen 76). Hierauf beruhet seine Freiheit. Man muß aber Willkür und Freiheit unterscheiden. Willkür ist überhaupt die Causalität durch Vorstellungen, oder das Bestimmtwerden durch Empfindungen und Begehrungen, welches nicht allein bei Menschen, sondern auch bei Thieren Statt findet. Hängt aber dieser bestimmende Einfluß der Vorstellungen von der Wirksamkeit der Vernunft, also von eigener Ueberlegung und Beurtheilung ab, dann handelt der Mensch nicht allein willkürlich, sondern auch frei 77). Denn durch die Vernunft bestimmt er, was zu thun und nicht zu thun sey, er hat es in seiner Gewalt, dem Antriebe der Empfindungen und Begehrungen zu widerstehen, und ihre Causalität aufzuhalten oder zu gestatten. Daher ist die Vernunft eigentlich der Grund der freien Causalität des Menschen, oder welches eben so viel ist, des Vermögens zu handeln und nicht zu handeln 78). Auch hat der Mensch nicht

76) Alexander Aphrod. *de fato* p. 195.

77) Alexander Aphrod. *de fato* p. 191. Libertas agendi non in eo sita est, quod ubi visio accidit animanti, id animans vi suapte cedat viso, et appetitione moveatur ad id, quod sibi obversatur; sed possit id forte efficere ac probare, actionem esse sponte susceptam — Sponte enim fit, quod fit approbatione non extorta; libere vero, quod ex approbatione secuta rationem et iudicium.

78) Alexander Aphrod. *de fato* p. 192. At in sua potestate habere quae faciat, id vero hominis proprium. Nam eo ipso est rationis particeps, quod in se habeat rationem visorum, quae ipsi accidunt, omniumque agendorum ac non agendorum iudicem et

nicht allein das Vermögen zu überlegen, ob er handeln soll oder nicht; sondern er kann auch diese Ueberlegung nach mehrern Rücksichten anstellen; bald ist die Sittlichkeit, bald das Annehmliche, bald das Nützliche der Hauptpunkt, nach welchem untersucht wird, ob dieses gethan oder gelassen, so oder anders gehandelt werden soll. Nachdem nun das Eine oder das Andere der Bestimmungsgrund der Ueberlegung ist, nachdem sind auch die daraus entspringenden Entschlüsse und Handlungen von verschiedener Beschaffenheit 79).

Daß nun diese Freiheit zu handeln, die Grundbedingung des sittlichen Verhaltens sey, beweiset Alexander treffend. Denn ohne diese Freiheit findet keine Zurechnung, kein Lob noch Tadel, keine Belohnung oder Bestrafung statt; es würde eine gänzliche Verwirrung der moralischen Begriffe erfolgen, und alles Streben nach Tugend entkräftet werden. Welcher Mensch würde sich noch ein Ziel vorsetzen, welches mit Mühe und Anstrengung zu erringen ist, wenn er in der Hand des Fatums nur bloße Maschine und Mittel wäre. Oder wie könnte die Erwerbung der Tugend dem Menschen als ein Act der Freiheit zugerechnet werden, da es gegen alle sittliche Begriffe bloß als ein Geschenk der Natur oder einer fremden Causalität müßte betrachtet werden, ob einer tugendhaft oder lasterhaft ist? Dann hätte die Vorstellung des Gesetzes keinen wirksamen Einfluß; Er-

et repertricem. — Ratione uti nihil est aliud, quam principium esse suarum actionum — hoc autem idem valet, quod in se principium habere aggrediendi aliquid vel non aggrediendi.

79) Alexander Aphrod. *de fato* p. 195. deligimus enim ea, quae deligimus, nunc quidem propter honestum, nunc vero propter id, quod suave est, saepe et propter utilitatem, et ex his non eadem fluunt effecta.

Ermahnungen, Belohnungen und Strafen könnten nicht als Beweggründe wirken [80]).

Nach dieser Widerlegung des Fatums, welche sich auf den Satz stützt, daß die Annahme desselben mit evidenten Wahrheiten streitet, entkräftet er auch die von den Stoikern dafür angeführten Gründe, welche darum einer Anführung werth sind, weil sie theils die Kenntniß des Stoicismus vervollständigen, theils weil sie beweisen, daß die Streitigkeiten über Freiheit und Nothwendigkeit schon damals wie in den neuern Zeiten mit theologischen Sätzen zusammenhängen [81]). Alexander führet drei Gründe an, welche alle apagogisch sind; zwei entfernen die von den Gegnern des Fatums abgeleiteten Folgerungen gegen die Moralität, einer macht das Fatum zur Bedingung der Allwissenheit Gottes, und schließt aus der Aufhebung derselben auf die Realität des Fatum.

Der erste Beweis bestehet aus folgendem Kettenschlusse. Wenn es ein Fatum gibt, so ist alles bestimmt; ist alles bestimmt, so ist auch jedwedem sein Loos oder Zustand bestimmt; ist dieses, so gibt es eine bestimmte Austheilung des einem jeden gehörigen Zustandes; ist dieses, so muß es ein Gesetz geben; ist dieses, so muß es eine unfehlbare Vernunft geben, welche gebietet, was zu thun ist, und verbietet, was zu unterlassen ist; nun werden böse Handlungen verboten, gute geboten. Es folgt also nicht aus dem Fatum, daß das Rechtthun und Unrechtthun unmöglich sey, vielmehr wird die Wahrheit gegründet, daß Tugend

80) Alexander Aphrod. *de fato* p. 215 seq.

81) Wir haben diese Gründe für das Fatum nicht bei dem Zeno mit angeführt, weil sie wahrscheinlich spätern Ursprungs sind, da sie zum Theil schon auf die dagegen gemachten Einwürfe Rücksicht nahmen, obgleich nicht ausgemittelt werden kann, in welches bestimmte Zeitalter sie gehören.

Tugend und Laster einander entgegengesetzt sind, daß Tugend lobenswürdig, das Laster verabscheuungswürdig sey, und somit auch jede andere moralische Wahrheit [82]). Der Hauptsatz, auf welchem die ganze Schlußreihe beruhet, wenn es kein Fatum gibt, so gibt es kein Gesetz, ist so unbestimmt ausgedrückt, daß die Folgerung nur bittweise angenommen scheint. Daher konnte Alexander mit allem Recht das Gegentheil ableiten, vorausgesetzt, daß unter dem Fatum eine absolute Naturnothwendigkeit und unter dem Gesetz ein Gesetz der Vernunft verstanden werde. Denn da ist es ganz richtig, daß ein solches Gesetz für die Freiheit nur unter der Bedingung gebietet und verbietet, daß demselben aus freiem Entschlusse Folge geleistet, die Uebertretung desselben aber als Verschuldung bestraft werden könne; eine Bedingung, welche mit einem solchen Fatum streitet.

Eben so unzusammenhängend und unkräftig ist der zweite Beweis: Wenn es kein Fatum gibt, so gibt es keine solche Weltregierung, welche durch nichts eingeschränkt und gehindert werden kann. Ist dieses, so existirt keine Welt; existirt keine Welt, so existiren auch keine Götter. Gibt es aber Götter, so sind sie gut; sind sie gut, so gibt es Tugend, und folglich auch Weisheit, als die Erkenntniß dessen, was zu thun und nicht zu thun ist. Nun soll man Gutes thun, und das Böse lassen; daraus folgt also, daß

82) Alexander Aphrod. *de fato* p. 233. Non potest esse tutum ut non destinatum aliquid, nec si est destinatum aliquid, non esse sors, nec si est sors, non esse sortis distributio, nec si est sortis distributio, non esse lex, nec si est lex, non esse recta ratio, iubens quae facienda, quae non facienda prohibens etc.

daß, wenn nicht alles nach dem Fatum geschiehet, weder recht noch unrecht gehandelt wird [83]).

Der dritte Beweis. Es ist vernünftig anzunehmen, daß die Götter alles Zukünftige wissen; ist dieses, so muß man auch annehmen, daß alles nothwendig durch vorhergehende Gründe bestimmt werde. Denn was nicht auf diese Art erfolgt, daß es in dem Vorhergehenden seinen zureichenden Grund hat, ist zufällig, kann geschehen oder nicht geschehen, ohne Widerspruch; dann ist es aber auch kein Gegenstand einer gewissen Erkenntniß [84]). Dagegen raisonniret Alexander folgendergestalt: Wenn eine solche Erkenntniß des Künftigen möglich ist, so muß sie der Gottheit unstreitig zukommen; da sie aber unmöglich ist, so kann sie auch der Gottheit vernünftiger Weise nicht beigelegt werden. Denn was an sich unmöglich ist, ist es auch für die Gottheit. Daß die Diagonale einer der Seiten gleich sey, oder daß zweimal zwei die Summe von fünf gebe, oder das Geschehene ungeschehen sey, ist auch für die Gottheit eine Unmöglichkeit. Erkennt aber die Gottheit wirklich das Zukünftige, Zufällige, so muß sie es als solches erkennen; das Gegentheil aber würde folgen, wenn durch das Vorherwissen die Natur des Zufälligen umgeändert würde, daß es nun nothwendig erfolgte [85]).

Alexan-

83) Alexander Aphrod. *de fato* p. 239. Si non fato fiunt omnia, non est mundi gubernatio talis, quae prohiberi impedirique nequeat. Quod si hoc ita se habeat, non est mundus. Si mundus non est, nec Dii sunt. Si vero Dii sunt, sunt boni, si boni sunt, est virtus, si est virtus, est et prudentia, si est prudentia, est ergo cognitio rerum faciendarum et non faciendarum; faciendae autem sunt actiones, quae recte se habent, non faciendae vero eae, in quibus peccatum est. Sequitur ergo, nisi fato fiant omnia, nihil recte fieri, nihil peccari.

84) Alexander Aphrod. *de fato* p. 221.

85) Alexander Aphrod. *de fato* p. 221. Nam si natura

Alexander gehet in seinem Raisonnement von der Natur der Sittlichkeit, welche Freiheit der Willkür voraussetzt, als dem Gewissen und einem Factum der Vernunft aus, und in dieser Rücksicht haben seine Gründe gegen das Fatum eine siegreiche Gewalt; aber die theoretischen Gründe und das Interesse, welches das Fatum des Systems von einem allgemeinen Causalzusammenhange aller Begebenheiten in der Welt für die Speculation hat, ziehet er fast gar nicht in Betrachtung, und darum fehlt seinen Gründen das entscheidende Uebergewicht, welches alle fernere Bemühungen, eine andere Ueberzeugung zu suchen, gleich in der Wurzel erstickt.

IV. Pythagoräer.

In diesen Zeiten der Schwäche und Unfruchtbarkeit der Geisteskraft, da kein eigenthümliches und selbstständiges Produkt des forschenden Geistes mehr zum Vorschein kam, sondern nur Nachahmung und Wiederholung älterer Gedankensysteme die einzige Beschäftigung derjenigen Männer war, welche nicht von dem allgemeinen Strudel der Gedankenlosigkeit und unedlen Zerstreuung fortgerissen wurden, kam auch die Reihe wieder an das Pythagoräische System, und es erhielt durch die Vereinigung mehrerer Zeitumstände ein Ansehen, von dem man vorher nichts geahndet hatte. Die Strenge und Reinheit der Sitten, der religiöse Geist, welche in dem Leben des Pythagoras so ausgezeichnet hervorstechen, erregten neues Interesse für dieses

natura rerum id capiat, neminem magis credibile est ventura nosse quam deos; at cum futura talem praedictionem praesensionemque non capiant, ne dii quidem credi debent nosse, quae nosci nequeunt. Quae enim omnino per naturam fieri nequeunt, ea etiam apud deos eam servant naturam.

dieses sonderbaren Mannes Leben und Lehre, theils durch den Contrast mit dem Sittenverderben, theils durch nahe Berührung der damals herrschenden Denkart. Die strengere Sittsamkeit, welche Pythagoras befolgt und zur Norm seines Ordens gemacht hatte, verbunden mit der frugalen Lebensart, worauf jene zum Theil sich gründete, bot für jene verdorbenen Zeiten, wo Schwelgerei, Luxus und Niederträchtigkeit das menschliche Geschlecht größtentheils verdorben hatten, das Bild einer vollkommenern Menschheit dar, nach welcher sich die edlern Menschen sehnten. Zwar stellte auch die Stoa ein Ideal dieser Art, und zwar noch ein höheres dar; aber je erhabener es war, desto weniger konnte man hoffen, es zu erreichen. Welcher Mensch wagt es, ein vollkommener Weiser zu werden, welcher Gott in allem, die Unendlichkeit der Existenz ausgenommen, gleich ist? Und wie schwer ist nicht der Weg, der dahin führet, eine völlige Leidenschaftlosigkeit und Verläugnung der sinnlichen Natur? Die Pythagoräische Lebensweise machte keine solche Forderungen, nur Mäßigung der Begierden und Leidenschaften, zur Herstellung eines schönen Ebenmaßes in dem Innern des Menschen 86). Wenn die Einschränkung der Willkür und die Entsagung gewisser sinnlichen Genüsse diese Philosophie weniger geeignet zur Verbreitung machten, so erregte der religiöse Geist und die Auszeichnung in der äußern Lebensart dagegen wieder bei Manchen, welche derselben fähig waren, einen desto stärkern Enthusiasmus 87). Dieser religiöse Geist war von ganz anderer Beschaffenheit, als in der stoischen Philosophie, lebendiger, der Sinnlichkeit angemessener, in größerer Harmonie mit der Denkungsart des Volks, daher selbst dem Aber-

86) Seneca *de brevitate vitae* c. 14. *Epist.* 64.

87) So hatte sich selbst Seneca in seinen jüngern Jahren durch den Sotion für die Enthaltung von den Fleischspeisen einnehmen lassen. *Epist.* 108.

Aberglauben nicht entgegen, und was vorzüglich von Einfluß seyn mußte, den Glauben an Unsterblichkeit begünstigend. Für eine gewisse Klasse von Menschen mußte aber das Leben, das Ansehen und sein folgenreiches Wirken die größte Anziehungskraft haben. Die vielfältig erdichteten Mährchen von seinen Wundergaben und Wunderwirkungen mußten in jenen Zeiten und zumal unter weniger gebildeten Völkern um desto mehr Glauben finden, je mehr der Wunderglaube mit der Schwäche der Vernunft sich verbreitet hatte, und je schwieriger es war, die Ereignisse so entfernter Zeiten zu untersuchen und die Glaubwürdigkeit der sie erzählenden Schriftsteller nach sichern Regeln zu würdigen; je mehr Wahres und Erdichtetes in eine schwer zu sondernde Masse zusammengeflossen war, und das Unglaubliche selbst durch das damit verbundene Geschichtliche Bestätigung erhielt. Und das Beispiel des Pythagoras, der auf seine Zeitgenossen einen so großen, vielleicht selbst auch übertriebenen Einfluß gehabt hatte, war zu verführerisch, um nicht zu ähnlichen Versuchen, durch verborgene Kenntnisse und eine übernatürliche Verbindung mit göttlichen Wesen, zu reizen.

Ein Theil der neuen Anhänger des Pythagoras ging also darauf aus, die Sitten zu reformiren, ein anderer, der immer mehr zunehmenden Gleichgültigkeit gegen die herrschende Religion einen Damm entgegen zu stellen, das Ansehen und den Glanz des Cultus wieder herzustellen. Dieses letzte war wohl nicht anders zu erreichen, als durch den Glauben an Offenbarung und unmittelbare Verbindung mit den Göttern, und durch wundervolle Thaten; — welche Versuchung für ehrgeizige Menschen!

Wissenschaftlicher Gewinn für die Philosophie war von allen diesen Bemühungen nicht zu erwarten, vielmehr zu befürchten, daß Schwärmerei und Aberglaube wieder in

in philosophischer Gestalt auftreten, und den reinen Sinn für Wahrheit trüben, wenigstens dem Forschungsgeiste eine falsche Richtung geben würde. Dieses traf auch nur zu sehr ein. Die Verbindung zwischen den Morgenländern und Europa, welche durch die neuen Pythagoräer gestiftet wurde, war eine ergiebige Quelle, woraus die Schwärmerei und der Aberglaube beständig neue Nahrung erhielt.

Unter allen neuen Pythagoräern hat keiner einen so großen Ruhm und so großes Ansehen erhalten, als Apollonius von Tyana, einer Stadt in Cappadocien, der schon in früher Jugend den Pythagoras zum Muster nahm, und wirklich auch, wenn man bei dem Aeußern stehen bleibt, in vielen Stücken erreichte, durch Liebe zur Gerechtigkeit, Mäßigkeit, Entsagung aller entbehrlichen Bedürfnisse, Enthaltung von allen thierischen Nahrungsmitteln, strenge Keuschheit, durch Frömmigkeit und Andacht sich auszeichnete, und wenn man seinen Lebensbeschreibern Glauben beimessen will, sehr wunderbare Handlungen verrichtete, Krankheiten heilte, Dämonen austrieb, künftige Dinge vorhersagte, in den Herzen der Menschen las, und endlich auf einmal verschwand, ohne daß man den Ort, den Tag und die Art seines Todes erfahren konnte. Was das Leben dieses Wunderthäters noch besonders merkwürdig macht, ist der Umstand, daß er nur um einige Jahre früher als Jesus geboren war, und viele seiner Wunderthaten große Aehnlichkeit mit den von Jesus verrichteten haben. Aber die Schriftsteller, welche sein Leben beschrieben haben, vorzüglich Philostrat, haben ihre Glaubwürdigkeit selbst durch die Art der Erzählung so wenig gerechtfertiget, daß man mit gutem Grunde annehmen kann, daß Apollonius zwar ein Schwärmer, aber kein Wunderthäter war, wie sie ihn schildern, und daß der größte Theil des Wunderbaren in seinem Leben eine Erdichtung ist, welche vielleicht einen frommen Betrug zum Grunde hat. Dieses läßt sich

zu

zu einem ziemlichen Grad historischer Wahrscheinlichkeit erheben.

Philostrat bekam von der Kaiserin Julia, Gemahlin des Kaisers Severus, einer abergläubischen Dame [88]), den Auftrag, das Leben des Apollonius aus den Papieren des Damis mit Benutzung einiger andern Quellen zu schreiben, und er unterzog sich dieser Arbeit, um theils diesen außerordentlichen Mann, dessen Leben und Thaten nicht genug nach Verdienst bekannt geworden, in ein helleres Licht zu stellen, theils auch einige Vorurtheile gegen ihn zu zerstreuen [89]). Es war ihm darum zu thun, den Apollonius von dem Vorwurfe der Magie zu befreien, ihn aber zugleich als einen Philosophen darzustellen, der den Pythagoras noch weit übertreffe. Er bediente sich zu diesem Zwecke, außer den Schriften des Damis, welcher den Apollonius auf seiner Reise nach Indien begleitet hatte, und seit dieser Zeit sein unzertrennlicher Gefährte gewesen war, des Maximus, der nur das aufgezeichnet hatte, was während seines Aufenthalts zu Aegä vorgefallen war, und des Moeragenes, der nur eine unvollständige Lebensgeschichte aufgesetzt hatte, einiger eigenen Aufsätze des Apollonius, nämlich seiner Briefe und seines Testaments, dann aber der Nachrichten, welche er selbst in den Städten und Tempeln sammelte, wo Apollonius sich aufgehalten, und wegen seiner Thaten oder wegen des wieder in Gang und Ansehen gebrachten Tempeldienstes, vor-

88) Spartianus *vita Severi* c. 3. *Caracallae* c. 9. 10.

89) Philostratus *de vita Apollonii*, Ausgabe von Olearius, Leipz. 1709. 1 B. 1 — 3 K. *αδελφα γαρ τουτοις* (nämlich Pythagoras und Empedokles) *επιτηδευσαντα Απολλωνιον και θειοτερον η ὁ Πυθαγορας τῃ σοφιᾳ προσελθοντα, τυραννιδων τε ὑπεραραντα, και γενομενον κατα χρονους ουτ᾽ αρχαιους ουτ᾽ αυ νεους, ουπω οἱ ανθρωποι γινωσκουσιν απο της αληθινης σοφιας, ἡν φιλοσοφως τε και ὑγιως επησκησεν, αλλ᾽ ὁ μεν το, ὁ δε το επαινει του ανδρος.*

vorzügliche Hochschätzung genossen hatte [90]). Diese letzten Nachrichten mögen, nach dem eigenen Geständniß des Philostratus, den größten Theil der Wundergeschichten ausgemacht haben [91]).

Diese Quellen, woraus Philostratus die Lebensgeschichte des Apollonius geschöpft hat, können nicht für rein und zuverlässig gehalten werden. Der Sammler sowohl als seine Gewährsmänner sind für ihren Helden sehr eingenommen, und gehen nur darauf aus, ihn in bewunderungswürdiger Größe zu zeigen; wie unsicher Nachrichten sind, welche auf bloßes Sagen und Traditionen beruhen, ist außerdem bekannt, und sie sind es aus natürlichen Ursachen bei Heiligen am meisten. Philostratus erzählt selbst ein sehr auffallendes Beispiel davon. Ungeachtet, nach seiner Erzählung, Apollonius die Absicht hatte, seinen Tod vor aller Welt verborgen zu halten, und ungeachtet er auch wirklich meisterhaft von dem Schauplatze seines Wirkens wie ein unsichtbares Wesen abgetreten war, so hörte er doch in verschiedenen Orten, zu Ephesus, Lindus und in Kreta ganz abweichende Erzählungen von seinem Hinscheiden, eine immer abenteuerlicher als die andere [92]). Die Priester konnten außer der Verehrung ihres Heiligen mancherlei Interesse haben, wirkliche Thatsachen zu vergrößern, und selbst manche Erdichtungen hinzusetzen. Ein

90) Philostratus I. c. 2. *δοκει ουν μοι μη περιϊδειν την των πολλων αγνοιαν, αλλ' εξακριβωσαι τον ανδρα τοις τε χρονοις, καθ' ὁυς ειπε τι η επραξε τοις τε της σοφιας τροποις, ὑφ' ων εψαυσε του δαιμονιος τε και θειος νομισθηναι. ξυνειλεκται δε μοι τα μεν εκ πολεων, ὁποσαι αυτου ηρων, τα δε εξ ἱερων, ὁποσα ὑπ αυτου επανηχθη παραλελυμενα τους θεσμους ηδη, τα δε εξ ὡν ειπον ἑτεροι περι αυτου, τα δε εκ των εκεινου επιστολων.*

91) Philostratus VIII. c. 31. *ταφω μεν ουν η ψευδοταφιω τ' ανδρος ουδαμου προστυχων οιδα, και τοι της γης ὁποση εστιν, επελθων πλειστην, λογους δε πανταχου δαιμονιους.*

92) Philostratus VIII. c. 29.

Ein außerordentlicher Mann, der übernatürliche Dinge verrichtet, sein ganzes Leben hindurch als unter dem besondern Schutze einer Gottheit stehend, sich beweiset, einen besondern Ruf von Frömmigkeit zu erhalten weiß, die religiöse Verfassung bestehen läßt, die Tempel, Orakel und Priester in ihrem Ansehen befestiget; ein solcher Mann mußte in jenen Zeiten eine erwünschte Erscheinung seyn, weil er allein die wankende Priesterherrschaft von dem gänzlichen Verfalle zu retten vermochte 93). Wie hätten die Priester der Versuchung widerstehen können, einen solchen Mann auch nach seinem Tode ganz zu dem Werkzeuge ihrer Absichten zu machen. Ist nun der Sammler ein Mann ohne durchdringenden Verstand, ohne kritischen Prüfungsgeist, ohne philosophischen Sinn, wie sich Philostrat genugsam verräth, so darf man aus solchen Quellen und auf einem solchen Wege nichts als einen abenteuerlichen Roman erwarten.

Drei Punkte müssen hier vorzüglich in Betrachtung gezogen werden. Wenn Apollonius wirklich seinem Leben und Thaten nach ein so außerordentlicher Mann war, wie ihn Philostrat beschreibt, so stehet es beinahe einem Wunder ähnlich, daß er zu den Zeiten des Philostratus noch ein so unbekannter Mann war. Kein Schriftsteller erwähnt seiner vor dem Apulej und Lucian, kein Geschichtschreiber gedenkt seiner, da er doch keinen geringen Einfluß auf den Gang der öffentlichen Dinge, und den Vespasian und Titus, wie er sich rühmte, zu Kaisern gemacht hatte; selbst sein Proceß, seine Vertheidigung vor dem Domitian, und seine Lossprechung, welche mit so viel glorreichen Umständen verbunden war, hätte die allergemeinste Aufmerksamkeit erregen müssen. Allein über alles dieses herrscht das tiefste Stillschweigen; und da diese Facta von der Art sind, daß sie

93) Man lese nur Plinius Briefe an den Kaiser Trajan. X. 97.

sie an sich schon wenig Glauben verdienen, so kann man nach diesem Stillschweigen wohl nicht anders, als sie für spätere Erdichtungen halten. Dazu kommt nun zweitens die auffallende Aehnlichkeit einiger von dem Philostratus erzählten Wunder des Apollonius mit den von Jesus verrichteten. Eine einzige Geschichte kann hier statt aller andern dienen. Als sich Menippus mit einem schönen Weibe verehelichen wollte, entdeckte Apollonius unter dieser schönen Gestalt einen häßlichen blutdürstigen Geist, der ihn dringend bat, er möchte ihn nicht martern und nicht zwingen, daß er gestehen müßte, wer er sey [94]. Philostrat setzt hinzu, dieses sey die berühmteste That des Apollonius; gleichwohl waren die besondern Umstände, wie es scheint, nur allein dem Damis bekannt. Drittens in der ganzen Lebensbeschreibung des Philostrats ist gar keine Einheit. Hätte Philostrat die Absicht gehabt, zu zeigen, Apollonius sey ein Zauberer oder Mager gewesen, so hätte er seine Absicht vollkommen erreicht. Aber seine Lebensbeschreibung sollte das Gegentheil zeigen, und den Apollonius von diesem Vorwurfe befreien; gleichwohl enthält sie so viele Begebenheiten, welche eine übernatürliche Kenntniß und Kräfte voraussetzen, ohne daß sie in den ganzen Context des Lebens dieses Mannes passen, daß man sich dieses ganze Gewebe nicht anders erklären kann, als daß es aus heterogenen Bestandtheilen zusammengesetzt worden. Apollonius versichert dem Damis, seinem Begleiter, daß er alle Sprachen verstehe, ohne sie gelernt zu haben, aber er bedarf eines Dolmetschers bei den Indiern; er versichert, alles zu wissen, und weiß nicht, daß er von dem Euphrates bei den Aegyptischen Gymnosophisten verleumdet worden. Die Geschichte von der Verbindung des Apollonius mit diesem Euphrates, einem stoischen Philosophen, seine Erbitterung

94) Philostratus IV. c. 25. *δακρυοντι εῳκει το Φασμα, και εδειτο, μη βασανιζειν αυτο, μηδε αναγκαζειν ὁμολογειν ὅ, τι ειη.*

bitterung über denselben, als er glaubte, durch diesen Mann verdunkelt zu werden, die gehäßige Schilderung von dem Charakter desselben, die dem Urtheil des jüngern Plinius, der den Euphrates persönlich kannte und sehr schätzte, völlig widerspricht 94 b), ist so voll von Widersprüchen, Ungereimtheiten, und wirft selbst auf des Apollonius Charakter so viel Schatten, daß hieraus schon allein die unlautere Zusammenmischung des Ganzen und die historische Unzuverläßigkeit des Philostratus erhellet.

Wir schließen also nach diesen Gründen, daß des Apollonius Lebensbeschreibung einen starken Zusatz von Erdichtungen bekommen habe, entweder vorsätzlich oder zufällig, und im ersten Falle wahrscheinlich zu dem Zwecke, dem sinkenden Ansehen der heidnischen Religion eine neue Stütze zu geben. Eine neue Bestätigung erhält diese Vermuthung durch die Geschichte des Gauklers Alexanders, welcher, wie Lucian versichert, eigentlich durch einen Schüler des Apollonius seine betrügerische Kunst gelernt hatte, und mit seinen eigennützigen Zwecken das Interesse der Tempel und Priester recht gut zu vereinigen wußte 95). Apollonius war zwar unstreitig ein Schwärmer, oder wie es damals hieß, ein Magus, das heißt, er trauete sich selbst gewisse geheime, nicht allgemein mittheilbare Kenntnisse zu, die er theils als eine Frucht seiner Studien, theils als ein Geschenk der Götter betrachtete; aber ein solcher Wundermann, mit einem solchen lächerlichen Dünkel, der sich alle Augenblicke selbst bloß gibt, kurz ein solcher ungereimter Mann, wie er in der Lebensbeschreibung des Philostratus

94b) Plinii *Epist.* I. 10.

95) Lucianus *Alexander* 5 B. der zweiten Ausg. p. 69. *ην δε ὁ διδασκαλος εκεινος και εραστης το γενος Τυανευς, των Απολλωνιῳ τῳ Τυανει τῳ πανυ συγγενομενων, και την πασαν αυτȣ τραγῳδιαν ειδοτων. ὁρᾳς, εξ οιας σοι διατριβης ανθρωπον λεγω.*

lostratus erscheint, war er gewiß nicht. Uebrigens würden wir uns bei diesem Manne nicht so lange aufhalten, wenn er nicht der erste gewesen wäre, der den Versuch machte, die Schwärmerei an philosophische Gründe anzuschließen, und dadurch die Bahn zu den mancherlei supernaturalistischen Systemen brach, welche in der Folge dem menschlichen Verstande eine so falsche Richtung gaben.

Er hatte in seiner Jugend sich mit der Philosophie der meisten griechischen Schulen bekannt gemacht, unter allen aber die Pythagoräische, als die vorzüglichste, sich erwählt, und auch seine äußere Lebensart nach den Vorschriften derselben eingerichtet. Er genoß nur vegetabilische Nahrungsmittel, und verabscheuete das Schlachten und Opfern der Thiere, weil die Erde, welche dem Menschen zum Wohnplatz gegeben sey, ihn auch allein ernähren müsse. Die vegetabilische Nahrung hielt er aber auch für die dem Geiste angemessenste, in sofern sie die Feinheit und Schärfe der Sinne und die Kraft des Geistes stärke, um den Gang des Schicksals und das Zukünftige so klar als das Wirkliche einzusehen. Diese Reinheit und Heiterkeit des Geistes und der Sinne war nämlich die Bedingung, unter welcher ein Mensch der göttlichen Offenbarung theilhaftig werden könne, so daß er in seinem Innern, wie in einem klaren Spiegel, das Künftige anschaue [96]. Dieses ist die göttliche Mantik, welche dem Zusammenhange der Begebenheiten, dem Verhängniß folgt, nur das voraussagt, was und wie es durch Gründe bestimmt, nothwendig erfolgt, da hingegen die Magie als trügliche Kunst sich anheischig macht, selbst in den bestimmten Naturgang der Dinge einzugreifen, und denselben durch

96) Philostratus *vita Apollon.* V. c. 12. VIII. c. 7. §. 9. τȣτο μοι τας αισθησεις εν αιτιᾳ τινι απορρητῳ φυλαττει, κ'ȣκ εᾳ θολερον περι αυτας ȣδεν ειναι, διορᾳν τε, ὥσπερ εν κατοπτρȣ αυγῃ, παντα γινομενα τε και εσομενα.

durch Mittel, welche im Verhältniß zu dieser Absicht ungereimt erscheinen müssen, abzuändern. Da nun eine bestimmte Reihe von Veränderungen in der Welt, und in derselben jedem Menschen sein Loos bestimmt ist, so daß keine Macht etwas darin ändern kann: so ist die Magie eine Kunst des Betrugs, welche der leicht zu berückenden Einbildungskraft ein Gaukelspiel vormacht, daß das Wirkliche den Schein des Nichtwirklichen, und das Nichtwirkliche den Schein des Wirklichen gewinnet 97).

Ob Apollonius, wie Philostrat erzählt, die große Reise nach Indien, und später nach Aegypten und Aethiopien zu den Gymnosophisten gemacht habe, ist kein sicheres historisches Factum, weil die Quellen, aus welchen Philostrat schöpfte, ziemlich verdächtig sind. Aber für unwahrscheinlich kann man sie doch auch nicht halten. Da die Sagen von des Pythagoras Reisen in diese Länder schon vorhanden waren, so konnte sich ein Mann, der den Pythagoras zu seinem Vorbilde gewählt hatte, gar wohl auf diesen Gedanken kommen. Auch erhielt sich schon lange die Sage, daß die Gymnosophisten große Weise wären, und noch später wollte Plotin nach Persien und Indien reisen, um aus jener Quelle der Weisheit seine Einsichten zu vermehren. Dieses Vorurtheil für Asien und Aegypten, als die Hauptniederlage aller Weisheit, aus welcher sie theilweise in andere Länder ausgeflossen, beweiset, daß die griechische Philosophie sich wieder dem Zustande der Kindheit näherte; beweiset, daß der Geist gründlicher Forschung sich verloren, daß man aus Ueberdruß und Uebersättigung der bisher bestandenen Systeme, und aus Bequem-

97) Philostratus *vita Apollon.* VIII. c. 7. §. 16. V. c. 12. VIII. c. 7. §. 3. *αλλα τους γοητας ψευδοσοφους φημι. τα γαρ ουκ οντα ειναι, και τα οντα απιστασθαι, παντα ταυτα προστιθημι τη των εξαπατωμενων δοξη. το γαρ σοφον της τεχνης επι τη των εξαπατωμενων τε θεωμενων ανοια κειται.*

quemlichkeit von Außenher durch Mittheilung zu erlangen suchte, was nur durch angestrengtes Durchforschen der Geistesnatur zu finden war; daß man lieber genießen und beschauen, als denken und forschen wollte. Hat auch Apollonius diese Reisen nicht unternommen, noch durch dieselben den Wahn von der Unübertreflichkeit indischer Weisheit veranlaßt (was von derselben in des Philostrats Erzählung vorkommt, ist nicht von der Art, daß es diese Vorurtheile begünstigen könnte, ausgenommen bei Menschen, denen der Verstand vor Schwärmerei und Aberglauben schwindelt), so siehet man doch deutlich genug, daß schon vor den Zeiten der alexandrinischen Neuplatoniker dieser Wahn Credit erhalten haben mußte.

In der Lebensbeschreibung des Philostrats äußert Apollonius oft recht vernünftige Gedanken über moralische und religiöse Gegenstände, z. B. über den Thierdienst der Aegyptier; er behauptet, es sey besser gewesen, anstatt solcher Bildnisse gar keine hinzustellen, denn der menschliche Geist bilde etwas vortreflicheres als jede Kunst; bei solchen Bildern aber verliere sich die Fähigkeit, das Schöne anzuschauen, und selbst etwas Besseres unter der äußern Hülle zu ahnden 98): über das lossprechende und verdammende Gewissen 99), und mehreres, was wirklich Achtung für den Mann einflößt; aber von eigentlichen philosophischen Forschungen kommt fast gar keine Spur vor. Jedoch findet man in dem 58 Briefe — wenn anders die Briefe des Apollonius echt sind — die Grundzüge eines Systems, das man gewissermaßen das Vorspiel des Spinozistischen nennen könnte. Es existirt nur ein Wesen, eine Substanz, die ursprüngliche, welche man Gott nennen kann, die allen Dingen zum Grunde liegt, ewig und

98) Philostratus *vita Apollon.* IV. c. 19.
99) Philostrat. *vita Apollon.* VII. c. 14.

und in ihrem Wesen unveränderlich ist, durch Bewegung und Ruhe Modificationen leidet, sich ausdehnt und zusammenziehet, und dadurch das Schauspiel von Veränderungen darbietet, welches in der Welt sichtbar ist. Kein Ding entstehet und vergehet, sondern es wird nur sichtbar und unsichtbar, indem sich die Materie verdichtet oder verdünnet. Das Subject von den thätigen und leidenden Veränderungen, welche an den einzelnen Dingen erscheinen, ist keines von den Scheinsubstanzen, sondern die eine Substanz. Es ist daher ein irriger Wahn, wenn die Aeltern glauben, sie wären die wirkende Ursache von der Erzeugung eines Kindes, da sie sich doch nur leidend als Werkzeuge dabei verhalten, so wie die Erde bei den Producten, welche aus ihr hervorwachsen. Es ist Thorheit, daß man trauert und jammert, wenn ein Mensch stirbt, denn der Tod ist nichts als Zurückgang in das göttliche Wesen [100]). Es ist

100) *Epist. Apollonii* LVIII. *θανατος ουδεις ουδενος, η μονον εμφασει, καθαπερ ουδε γενεσις ουδενος η μονον εμφασει. το μεν γαρ εξ ουσιας τραπεν εις φυσιν εδοξε γενεσις. το δε εκ φυσεως εις ουσιαν, κατα ταυτα θανατος: ουτε γιγνομενου κατ' αληθειαν τινος, ουτε φθειρομενου ποτε. μονον δε εμφανους οντος, ἀορατου τε ὑστερον, το μεν δια παχυτητα ὑλης, το δε δια λεπτοτητα της ουσιας, ουσης μεν αει της αυτης, κινησει δε διαφερουσης και στασει. τουτο γαρ που το ιδιον, αναγκη της μεταβολης, ουκ εξωθεν γινομενης ποθεν. αλλα του μεν ὁλου μεταβαλλοντος εις τα μερη, των μερων δε εις το ὁλον τρεπομενων, ἑνοτητι του ὁλου. ει δε ερησεται τις· τι τουτο εστι το ποτε μεν ὁρατον, ποτε δε αορατον, η τοις αυτοις γινομενον η αλλοις; φαιη τις αν, ὡς εθος ἑκαστου εστι των ενθαδε γενων, ὁ πληρωθεν μεν, εφανη δια την της παχυτητος αντιτυπιαν· αορατον δε εστιν, κενωθεν δια λεπτοτητα· της ὑλης βια περιχυθεισης εκρυουσης του περιεχοντος αυτην αιωνιου μετρου, γεννητου δε ουδαμως ουδε φθαρτου. τι δε και το της πλανης επι τοσουτον ανελεγκτον; οιονται γαρ τινες*

ist nicht unwahrscheinlich, daß ein eifriger Anhänger des Pythagoras auf diese Gedankenreihe kommen konnte; denn sie läßt sich aus Pythagoräischen Ideen sehr natürlich entwickeln. Hieran schließt nun Apollonius, oder wem sonst diese Gedanken angehören, die Idee einer Weltordnung, welche von Gott abhängt, so daß nichts geschiehet, was nicht Gottes Wille ist, und daß alles, was geschiehet, gut und recht ist; die Pflicht des Tugendhaften, sich diese Weltordnung gefallen zu lassen, und dasjenige, was ihm als Individuum als individuelles Wohl erscheint, dem allgemeinen Weltbesten unterzuordnen. Auch die Behauptung eines unveränderlichen Schicksals paßt, wie schon Brucker gezeigt hat, recht gut in diese Ideenreihe.

Die übrigen Pythagoräer beschäftigten sich zum Theil besonders mit der Erforschung der Natur und der Heilkunde, wie Anaxilaus unter dem August, der dadurch in den Verdacht der Magie kam, und aus Italien verbannt wurde; theils mit der Zahlenlehre, als Moderatus und Nicomachus; theils mit Erklärung und Ausübung der praktischen Philosophie, wie Q. Sextius, Sotion aus Alexandria, der Lehrer des Seneca, und Secundus aus Athen. Unter diesen genannten Männern waren mehrere, welche eine Vereinigung der Pythagoräischen Philosophie mit andern versuchten. Moderatus behauptete, daß die Zahlenlehre des Pythagoras und seiner Schüler nichts anders als ein symbolisches Zeichensystem gewesen sey, wodurch sie aus Mangel an bestimmten Ausdrük-
ken

τινες ὁ πεπονθασιν αυτοι, τουτο πεποιηκεναι, μη ειδοτες, ὡς ὁ γεννηθεις δια γονεων γεγεννηται, ουχ ὑπο γονεων, καθαπερ το δια γης φυεν, ουκ εκ γης φυεται. παθος τε ουδεν των φαινομενων περι ἑκαστον, αλλα μαλλον περι ἑν ἑκαστου. τουτο δε τι αν αλλο τις ειπων, η την πρωτην ουσιαν, ορθως αν ονομασειεν; ἡ δη μονη ποιειται και πασχει, πασι γινομενη παντα θεος αϊδιος, ονομασι δε και προσωποις αφαιρουμενη το ιδιον, αδικουμενη τε.

ken die Begriffe über das Wesen der Dinge bezeichnet hätten, welche in der Folge Plato, Aristoteles und deren Schüler aus der dunklen Hülle der uneigentlichen Ausdrücke entkleidet, und nun für ihre eigne Erfindungen ausgegeben hätten. Nach dieser falschen Voraussetzung, welche jene großen Philosophen zu bloßen Nachbetern und Betrügern macht, erklärte nun Moderatus die Zahlenlehre des Pythagoras auf die Art, daß er die vorzüglichsten Ideen des Plato und Aristoteles denselben unterlegte [101]).

Wahrscheinlich war aber Moderatus nicht der erste, welcher die Platonische und Pythagoräische Philosophie zu vereinigen suchte. Denn wir finden, daß schon Platos nächste Nachfolger Speusipp und Xenokrates anfingen, manche Platonische Sätze durch Pythagoräische Formeln auszudrücken. Und da Plato die gesammte Mathematik der Philosophie gewissermaßen unterordnete, weil sie immer nur etwas Bedingtes darstellen kann, und zu ihrer Begründung selbst philosophischer Principien bedarf, so ist es nicht unwahrscheinlich, daß diesen Wink Mehrere benutzten, und selbst an die Arithmetik, welche gleichsam als der allgemeine Theil der Mathematik zu betrachten ist, speculative Forschungen anschlossen, und auf diese Art eine mathemasche Metaphysik aufstellten, aus welcher in der Folge die verschiedenen speculativen Zahlentheorien und die Versuche, die Platonische und Pythagoräische Philosopheme zu vereinigen, hervorgingen.

Diese Deutung fand ungemein viel Beifall; sie gewährte müßigen Köpfen einen neuen Stoff ihren gaukleri-schen

101) Porphyrius *vita Pythagorae* §. 32. 53. μη δυναμενοι τα πρωτα ειδη και τας πρωτας αρχας σαφως τῳ λογῳ παραδουναι, δια τε το δυσπερινοητον αυτων και δυσεξοιστον, παρεγενοντο επι τους αριθμους, ευσημου διδασκαλιας χαριν, μιμησαμενοι τους γεωμετρας και τους γραμματιστας.

schen Geist und Scharfsinn daran zu üben; sie stellte die alten Philosopheme in einer scheinbar neuen Gestalt dar, und eröffnete wieder neue Ansichten von der Einheit und Zusammenstimmung der Pythagoräischen und Platonischen Philosophie; und schon dieses einzige Thema schloß für die müßige Speculation ein neues Feld auf, worauf Phantasie und Verstand einen freien Spielraum erhielt, ein luftiges Bauwerk zu unternehmen, das keinen festen Boden hatte. Wie bald dieses leere Phantasiespiel Eingang fand, siehet man daraus, daß schon der nüchterne Sextus, so wie der zur Schwärmerei geneigte Plutarch, diese Zahlenphilosophie, die viel neuern Ursprungs ist, für echt pythagoräisch gelten läßt. Die Gründe dieses Beifalls sind nicht schwer zu entdecken. Die dunkle und räthselhafte Gestalt der Pythagoräischen Philosophie, vorzüglich der Zahlentheorie, der Mangel an echten Schriften dieser Schule, welche allein die Aufhellung derselben vorbereiten und vollenden konnten, das Bedürfniß des Verstandes, jedem Philosophen einen bestimmten Sinn, und den Worten deutliche Begriffe unterzulegen, nöthigte auf der einen Seite die spätern Denker, auch in der Zahlentheorie eine gewisse Andeutung auf bestimmte Begriffe und Erkenntnisse zu suchen. Da nun Pythagoras eben das Object und Ziel bei seinen Forschungen gehabt hatte, als die folgenden Denker, wiewohl diese zum Theil ganz andere Ansichten und Grundsätze befolgt hatten, so war es in soweit natürlich, daß man die deutlicher entwickelten Sätze als dieselben Resultate betrachtete, welche in den Zahlen auf eine mehr bildliche Art angedeutet worden. Das Bestimmtere mußte zur Erklärung des Unbestimmteren dienen. Die Zahlen und ihre Verhältnisse ließen sich als metaphysische Formeln betrachten, welchen mehrere Begriffe und Sätze untergelegt werden können, da sie keinen bestimmten Inhalt hatten. Indessen ließ sich doch das Platonische System, theils wegen mancher Aehnlichkeiten, theils wegen des vor-

aus-

ausgesetzten gemeinschaftlichen Ursprungs, noch am ersten an dieses Zeichensystem anpassen.

Dieses Verfahren beruhet aber auf nichts als Willkürlichkeit, und konnte keinen wissenschaftlichen Gewinn bringen. Ist die Annahme von der Identität des Pythagoräischen und Platonischen Systems gegründet, so hat sie nur historischen Werth zur Aufhellung des ältern, dunkeln und weniger entwickelten Systems; aus dem wissenschaftlichen Gesichtspunkte mußte aber das Unbestimmtere gegen das Bestimmtere aufgegeben, das Aeltere verlassen, das Neuere beibehalten werden. Dieses ist der natürliche Gang der wissenschaftlichen Cultur. Ist die Annahme aber grundlos, so hat dieses Verfahren selbst in geschichtlicher Hinsicht den Nachtheil, daß die Verschiedenheit beider Systeme verwischt oder in Schatten gestellt wird, und das eigentliche philosophische Forschen eine ganz falsche Richtung erhält. Denn nun wird über dem Symbol, welches zur Einkleidung der entdeckten Wahrheiten dienen soll, der eigentliche Gegenstand und Zweck alles Nachforschens vergessen, und anstatt die Selbstverständigung des menschlichen Geistes mit sich selbst zu befördern, und die letzten Gründe aller Ueberzeugungen in helleres Licht zu setzen, überläßt man sich dem regellosen Spiel der Phantasie im Verhüllen und Enthüllen der Wahrheit durch symbolische und allegorische Zeichen und Deutungen, und vermehrt nicht die Summe der Erkenntniß, sondern nur den Scheinbesitz derselben durch Worte und Zeichen.

Was aber dieser Art zu philosophiren am meisten zu Statten kam, war der Vorsprung, welchen die Mathematik vor der Philosophie gewonnen hatte. Arithmetik und Geometrie waren in einzelnen Theilen zu einem hohen Grade von Vollkommenheit gediehen, durch den Scharfsinn und den analytischen Geist der Griechen eben sowohl, als

durch die Natur des Objects. Die Betrachtung der Größen und ihrer Verhältnisse bedurfte keiner tiefsinnigen Begründung in Ansehung des objectiven Gehalts; wenn sich ein Begriff in der Anschauung darstellen, oder die Anschauung auf Begriffe bringen ließ, so war keine weitere Nachfrage wegen ihrer Realität nothwendig. Die Analyse der in der Anschauung gegebenen oder hervorgebrachten Constructionen konnte also ungehindert ihren freien Gang gehen. In diesem Punkte stehet nun die Philosophie der Mathematik weit nach; welches sich schon in der Geschichte beider Wissenschaften deutlich genug offenbaret. Seit den ersten philosophischen Versuchen waren die Denker weder in den Principien noch in den Resultaten einig; entgegengesetzte Systeme traten hervor, und es begannen ewige Streitigkeiten über die Frage, welches das Wahre unter denselben sey. Da hingegen die Mathematik ungehindert von einer Entdeckung zur andern fortging, so war der Wunsch, der Philosophie durch Vereinigung mit der Mathematik dasselbe Glück zu verschaffen, um so natürlicher je weniger der wahre Unterschied zwischen beiden Wissenschaften deutlich aus einander gesetzt worden war. Aber die Natur beider Wissenschaften widerstrebt einer innigen Vereinbarung, so daß nur das scheinbare Vereinigungsmittel übrig blieb, die philosophischen Speculationen in die mathematischen Zeichen einzukleiden, wozu wegen der Allgemeinheit und Leerheit am Inhalte die arithmetischen die passendsten waren. Und so ging diese Art Philosophie hervor, welche in einer entlehnten Terminologie alle Freiheit hatte, nach willkürlichen Associationen über die Gränze alles philosophischen Wissens zu schwärmen.

Wie man Philosophie und Mathematik mit einander zu vereinigen suchte, siehet man aus Jamblichs Commentar zu Nikomachus Arithmetik. Dieser schreibt dem Pythagoras einen Begriff von Philosophie zu, der ursprünglich

pla-

platonisch ist, und in welchem der Unterschied zwischen der philosophischen und mathematischen Erkenntniß, wie ihn Plato entwickelt hatte, so verwischt ist, daß die Merkmale der Philosophie nun auch auf Mathematik passen. Die Philosophie, sagt er, erklärte Pythagoras für das Streben und die Liebe zur Weisheit, welche die Wissenschaft der in den Dingen enthaltenen Wahrheit ist. Unter den Dingen aber verstand er die immateriellen, ewigen, allein thätigen, d. i. unkörperlichen Wesen, welche immer ein gleichförmiges, unveränderliches Seyn haben, um sie von den uneigentlich so genannten Dingen, welche körperlich, materiell entstanden und vergänglich, und im strengen Sinne kein wahres reines Seyn haben, zu unterscheiden [101]). Nachdem man dem Pythagoras eine Platonische Erklärung von der Philosophie untergeschoben hatte, durfte man sich mit demselben Rechte erlauben, dieser so genannten Pythagoräischen Zahlenphilosophie einen Platonischen Satz zum Grunde zu legen. Der Hauptsatz derselben war nämlich: die Zahlen sind nicht die zählbaren Objecte selbst, noch in ihnen gegründet [102]). Plato hatte nämlich diesen Satz aufgestellt, um den Unterschied zwischen seinen Ideen und den Zahlen des Pythagoras zu entwickeln, und dadurch die realistische Ansicht des Pythagoras, nach welcher die Zahlen constitutive Principien, reale Bestandtheile der Dinge selbst sind, verworfen [103]). In dieser Bedeutung wurden nun

101) Iamblichus *ad Nicomachi Arithmeticam introductionem edit. Tennulii* p. 5. *Φιλοσοφιαν Πυθαγορας ωνομασε πρωτος, και ορεξιν αυτην ειπεν ειναι και οἱονει φιλιαν σοφιας. Σοφιαν δε, επιϛημην της εν τοις ȣσιν αληθειας. Οντα δε ηδει και ελεγε τα αυλα και αἰδια και μονα δραϛικα, ὁπερ εϛι τα ασωματα.*

102) Sextus Empiric. *Hypatyp. Pyrrhon.* III. § 157 *ȣτε αυτα τα αριθμητα εϛιν ὁ αριθμος, ὡς απεδειξαν οἱ Πυθαγορικοι.*

103) Aristoteles *Metaphys.* I. c. 6. *και ετι ὁ μεν (Πλα-*

nun die Zahlen auf eine dreifache Art zum Objecte philosophischer Forschungen gemacht. Man betrachtete sie entweder als die letzten Principien alles Erkennbaren, ohne welche weder die gemeine noch die wissenschaftliche Erkenntniß, von welcher Art sie auch sey, bestehen könne; oder man suchte noch höhere Principien über die Zahlen hinaus in transcendenten Regionen; oder man suchte durch die Zahlen gewisse Verhältnisse der Dinge, gleichviel ob wirklicher erkennbarer oder bloßer Gedankendinge, zu verdeutlichen und zu begründen. Die zweite Art finden wir in der Alexandrinischen Schule, und namentlich zuerst bei dem Plotin. Hier haben wir also nur von der ersten und zweiten zu handeln.

Die erste Ansicht war ursprünglich Pythagoräisch. Er hatte behauptet, daß die Zahlen die Principe aller Dinge seyen, theils weil sich ohne Quantitätsverhältnisse keine Objecte denken lassen, theils weil der größte Theil aller unserer Erkenntniß auf Verhältnisse zurückgeführt werden kann. Jetzt, da die Pythagoräische Philosophie wieder in Aufnahme kam, machte man auch mehrere Versuche, jenen Hauptsatz derselben zu begründen; Versuche, welche auf die seit dem Pythagoras entstandenen Systeme Rücksicht nahmen, und sich in dieser Hinsicht über des Pythagoras Einsichten erhoben, in einer andern aber doch nicht

(Πλατων) τους αριθμους παρα τα αισθητα· οἱ δ' αριθμους ειναι φασιν αυτα τα πραγματα, και τα μαθηματικα μεταξυ τουτων ου τιθεασι. Plato *de republica* VI. S. 122. 123. Philebus S. 216. 217. Dieses bestätiget auch Sextus selbst. Denn er erklärt den eben angeführten Satz, den er in der angeführten Stelle für pythagoräisch ausgibt, *adversus Mathemat.* IV. §. 11. 14. für platonisch. Wenn nun ein Schriftsteller, wie Sextus, sich eine solche Verwechselung erlaubt, was darf man nicht von andern erwarten?

nicht darthun können, wie Zahlen constitutive Principe der Dinge sind, und daher wieder auf demselben Punkte stehen bleiben, wo sich Pythagoras befand.

Sextus Empirikus [104]) hat uns zwei von diesen Versuchen bekannt gemacht, ohne doch ihre Urheber zu nennen, welche von einer und derselben Idee, daß man nothwendig Zahlen als Principe der Dinge annehmen müsse, ausgehen, aber in der Art und Weise, wie sie die reale Möglichkeit der Dinge aus den Zahlen ableiten, sich von einander trennen. Die echten Naturphilosophen, so schloß man, müssen untersuchen, in welches Einfache die gesammte Natur als etwas Zusammengesetztes sich auflösen lasse, so wie man die Rede in ihre einfachen Bestandtheile zu zerlegen sucht, wenn man über sie philosophirt. Das Einfache ist das Princip des Zusammengesetzten. Daher kann das Princip kein Ding seyn, welches erscheint, denn die Erscheinungen haben ihren Bestand aus gewissen nichtsinnlichen Ursachen [105]). Das Princip muß also etwas Unsinnliches seyn. Hier gibt es aber mehrere von einander abweichende Vorstellungsarten, indem einige die Atomen, andere Homoiomerien, andere bloß gedenkbare Körperchen für die letzten Principe der Dinge erklären. Behauptungen, welche zwar darin Wahrheit enthalten, daß sie das Sinnliche aus dem Unsinnlichen erklären, aber darin fehlen, daß sie das Sinnliche als etwas Unkörperliches denken. Denn nur das Unkörperliche kann letztes Element der Körper seyn. Es ist nicht genug, daß man sagt, daß die Atomen ewig und un-

104) Sextus Empiric. *adversus Mathematic.* X. §. 248 seq.

105) Sextus Empiric. *advers. Mathemat.* X. §. 250. *το μεν εν φαινομενην ειναι λεγειν την των ὁλων αρχην, αφυσικον πως εςι. παν γαρ το φαινομενον εξ αφανων οφειλει συνιςασθαι.*

unveränderlich sind, und schon darum, ungeachtet ihrer körperlichen Natur, als Principe angenommen werden müssen; denn auch ihre ewige Natur zugegeben, so kann man doch in Gedanken sie noch weiter zerlegen und ihre letzten Gründe erforschen, so wie man die Welt, wenn man auch ihre Anfangslosigkeit annimmt, doch in Gedanken als etwas Entstandenes betrachtet, und die Gründe ihrer Einrichtung untersuchet [106]).

Was nun aber als unkörperlich, aller körperlichen Natur vorhergehend gedacht wird, ist darum noch nicht letztes Princip zur Erklärung der Körperwelt. Denn so sind z. B. die Ideen des Plato, ungeachtet sie vor den Körpern vorausgehen, in sofern nach ihnen alles in der Natur wird und entstehet, doch nicht die letzten Principe der Dinge. Denn in sofern man jede Idee für sich betrachtet, wird sie als Eins, in sofern aber mehrere mit einander verbunden werden, als zwei, drei, vier u. s. w. gedacht, so daß die Zahl noch etwas höheres über die Ideen ist, durch dessen Theilnahme sie erst als Eins, Zwei u. s. w. bestimmt werden. Eben so werden vor allen Körpern körperliche Flächen als etwas Unkörperliches gedacht; aber sie sind gleichfalls nicht das letzte, worauf man in dem Denken kommt; denn die Körperflächen setzen mathematische Flächen, diese aber Linien, die Linien aber wieder Zahlen voraus; denn die Flächen werden durch die Zahl der Linien bestimmt, und jede Linie kann nur so gedacht werden, daß man von einem Punkt zu einem andern fortgehet, welches nicht möglich ist, ohne zwei Punkte zu denken [107]).

Ein anderer Beweis. Alle Dinge lassen sich unter einem dreifachen Gesichtspunkt denken, nämlich unter dem Gesichtspunkt der Individualität, der Entgegensetzung und des

106) Sextus Empiric. *advers. Mathemat.* X. §. 251.
107) Sextus Empiric. *advers. Mathemat.* X. §. 258.

des Verhältnisses [108]). Unter dem ersten Gesichtspunkte stehen für sich bestehende Dinge, welche ein geschlossenes Ganze ausmachen, ohne sich auf Etwas anderes zu beziehen, als Mensch, Pferd: unter dem zweiten, was sich nur durch Entgegensetzung eines andern denken läßt, als gut, böse, gerecht, ungerecht; unter dem dritten, was nur im Verhältniß zu einem dritten denkbar ist, als rechts, links, oben, unten, doppelt, halb. Die beiden letzten Dinge unterscheiden sich dadurch von einander, daß bei den entgegengesetzten das eine nur mit Aufhebung des andern gesetzt, oder mit Setzung des andern aufgehoben, bei den relativen Dingen aber beide zugleich gesetzt oder aufgehoben werden. Entstehet eine Krankheit, so wird die Gesundheit zernichtet, ist Gesundheit vorhanden, so wird die Abwesenheit der Krankheit gedacht; aber das Doppelte kann nicht gedacht werden, ohne die Hälfte, worauf sich das Doppelte beziehet. Außerdem ist zwischen entgegengesetzten Dingen, wie zwischen Gesundseyn und Kranksein, nichts Mittleres, wohl aber zwischen den relativen, z. B. zwischen dem Größern und Kleinern das Gleiche, zwischen dem zu vielen und zu wenigen das Hinlängliche. — Ueber diese drei Arten von Dingen muß es nun einen höhern Gattungsbegriff geben, welcher die Arten unter sich begreift, und mit dessen Aufhebung auch die Arten aufgehoben werden, aber nicht umgekehrt. Denn die Arten hängen von dem Gattungsbegriff, aber der Gattungsbegriff nicht von den Arten ab. Der Gattungsbegriff der für sich bestehenden Dinge ist die Einheit, weil sie für sich bestehet und gedacht wird. Der Gattungsbegriff der entgegengesetzten Dinge ist das Gleiche und Ungleiche, denn darin bestehet das Wesen derselben. So ist das Wesen der Ruhe Gleichheit, weil bei derselben weder ein Mehr noch Weniger Statt findet; Ungleich-

108) Sextus Empiric. *advers. Mathemat.* X. §. 263. *των γαρ οντων τα μεν κατα διαφοραν νοειται, τα δε κατ' εναντιωσιν τα δε προς τι.*

Ungleichheit aber das Wesen der Bewegung, in sofern sie eines höhern oder kleinern Grades fähig ist. Der Gattungsbegriff der relativen Dinge ist das Mehrseyn und Wenigerseyn (ὑπεροχη, ελλειψις), denn groß, größer, viel, mehr, hoch, höher wird als ein Mehrseyn, klein, kleiner, wenig, weniger, niedrig, niedriger als ein Wenigerseyn gedacht. Nun müssen wir sehen, ob nicht diese drei Gattungsbegriffe unter einen gemeinschaftlichen höhern zurückgeführt werden können. Die Einheit ist sich selbst gleich; die Ungleichheit liegt auch in dem Mehr und Weniger; denn ungleich sind Dinge, wo auf der einen Seite mehr, auf der andern weniger ist. Das Mehr und Weniger kann aber der unbestimmten Zweiheit untergeordnet werden; denn das Mehrseyn und Wenigerseyn wird zuerst in Zweien angetroffen, in dem Uebertreffenden und dem Uebertroffenen. Also sind die zwei höchsten Gattungsbegriffe die Einheit und die unbestimmte Zweiheit [109]).

Diese Einheit und unbestimmte Zweiheit sind nun die Principe der Zahlen sowohl als der Welt und aller in ihr befindlichen Dinge. Denn aus der Einheit entspringt die Zahl Eins, und aus der unbestimmten Zweiheit vermittelst der Einheit, Zwei (zweimal Eins ist Zwei), und so fort alle Zahlen, indem Eins als bestimmend bei aller Zahlerzeugung fortschreitet, und die Zweiheit Zwei und so fort alle Zahlen erzeuget. Daher liegt in dem Eins der Begriff des Wirkenden, so wie in der unbestimmten Zweiheit der Begriff der leidenden Materie; und so wie durch das Eins und die unbestimmte Zweiheit alle Zahlen entstehen, so entstehen auch durch dieselben alle Dinge [110]). So kann an die

109) Sextus Empiric. *advers. Mathemat.* X. §. 263 — 276.

110) Sextus Empiric. *advers. Mathemat.* X. §. 276. 277.

die Stelle der Einheit der Punkt gesetzt werden, denn dieser ist wie jene untheilbar, und das erste Element der Linien, so wie die Einheit der Zahlen. Die Linie fällt unter den Begriff der Zweiheit, denn beide werden durch das Fortschreiten von einem zum andern gedacht. Oder auf eine andere Art: Die Linie ist eine Länge ohne Breite zwischen zwei Punkten. Denkt man sich zwei Punkte in entgegengesetzter Richtung und einen über der Mitte der zwischen beiden gezogenen Linie, so kommt die zweite Dimension hinzu, und es entsteht eine Fläche; setzt man dazu noch einen vierten Punkt von oben, so entsteht durch Hinzukommen der dritten Dimension der Umriß eines pyramidalischen Körpers. So entstehen also vermittelst der Zahlen Linien, Flächen und Körper [111]).

Andere aber leiten eben diese Folgen nicht aus zwei, sondern aus einem Princip der *Einheit* ab. Ein Punkt in Bewegung bildet eine Linie, eine Linie in Bewegung eine Fläche, eine in die Tiefe bewegte Fläche einen mathematischen Körper; aus diesem entstehen die dichten Körper Erde, Wasser, Luft, Feuer und überhaupt die Welt, welche nach harmonischen Verhältnissen, die auf Zahlenverhältnisse zurückkommen, eingerichtet ist [112]).

Es

277. *κατα ταυτα δε και οἱ λοιποι αριθμοι εκ τȣτων απετελεσθησαν, τȣ μεν ἑνος αει περιπατȣντος, της δε αοριςȣ δυαδος δυο γεννωσης και εις απειρον πληθος τȣς αριθμȣς εκτεινȣσης· ὁθεν Φασιν, εν ταις αρχαις ταυταις τον μεν τȣ δρωντος αιτιȣ λογον επεχειν την μοναδα· τον δε της πασχȣσης ὑλȣς την δυαδα. και ὁν τροπον τȣς εξ αυτων ὑποςαντας αριθμȣς απετελεσαν ȣ̔τω και τον κοσμον και παντα τα εν κοσμῳ συνεςησαντο.*

111) Sextus Empiric. *advers. Mathemat.* X. §. 278 — 280.

112) Sextus Empiric. *advers. Mathemat.* X. §. 281 — 283.

Es ist leicht einzusehen, aus welchen Gründen diese Aufstellung eines allgemeinen Princips, welche sich auf Pythagoräische und Platonische Ideen gründet, bei einigen Denkern Beifall finden konnte, so unzureichend das Princip noch in vielen Rücksichten ist. Denn es war die Frage nach einem Princip der Dinge, nicht der Erkenntniß überhaupt, oder der philosophischen insbesondere. In dieser Hinsicht mußten sich die Zahlbegriffe wegen ihrer Allgemeinheit und Nothwendigkeit vor allen andern empfehlen. Sie sind wirklich constitutive Elemente des Verstandes, aber nicht der Dinge selbst; nothendig zum Denken jedes Gegenstandes, Bedingungen der Erfahrungserkenntniß als Momente der Thätigkeit des Verstandes in Verbindung des unter der Form der Zeit angeschaueten Mannigfaltigen; unter welcher Bedingung allein ihre Nothwendigkeit und Allgemeinheit in ihrer Anwendung auf Erfahrungsgegenstände begreiflich wird. Auch darf man sich nicht wundern, daß und warum gerade diese mathematischen Begriffe vorzüglich zur Begründung einer allgemeinen Philosophie für tauglich gehalten wurden. Denn alles Mathematische, in sofern es zur Form des Erkennens gehört, tritt in eine innige Verbindung mit dem Stoff der Erkenntniß und bildet die formalen Bestandtheile jedes für die Wahrnehmung gegebenen Objectes. Daher die nicht leicht zu vermeidende Täuschung, daß es nicht subjective, sondern objective in jedem vorgestellten Dinge sey. Die innige Verbindung der Functionen des Verstandes mit der Form der Sinnlichkeit veranlaßt den Schein, daß die Zahlbegriffe Principe jedes Dinges überhaupt sind.

Daß aber nun diese Erkenntnißacte mit den objectiven Merkmalen der Dinge verwechselt, daß nur einige der Erkenntnißacte für die einzigen Principe der Dinge betrachtet werden, und daß hierbei nur auf das, was Object des Verstandes ist, nicht auf die Objecte, Bedürfnisse und Ansichten

sichten der Vernunft Rücksicht genommen wird, auf das Absolute und Unbedingte, welches die Vernunft zu erforschen strebt, gar nichts berechnet ist: dieses macht die Unhaltbarkeit, Einseitigkeit und Inconsequenz des Systemes aus. Dazu kommt noch als eigenthümlicher Fehler, daß zwischen dem Princip und dem, was daraus abgeleitet wird, eine zu große Kluft befestiget ist, als daß je eine Theorie einen Uebergang bahnen könnte. Wie nämlich aus einem bloßen Schema der Größe oder den Zahlen den Raum erfüllende Körper entstehen, oder wie das Nichtsinnliche, welches keinen realen Inhalt hat, sondern nur die Form der Körper bestimmt, einen realen Inhalt bekommt, und sich zu dem Sinnlichen umstalte, das ist bloß angenommen, aber nicht erklärt worden, wie es doch hätte geschehen müssen, wenn das Princip wirklich ein reales Princip wäre.

Von der zweiten Art, die Zahlen symbolisch zu behandeln, enthalten sehr viele Schriften nach Christi Geburt mehr als zu viel Beispiele, welche beweisen, wie sehr diese Denkart nach bloßen gemachten Analogien der Zahlen auch den Objecten, welche keine Aehnlichkeit mit Zahlen haben, gewisse Eigenschaften und Verhältnisse anzukünsteln, beliebt war. Nachdem Pythagoras angefangen hatte, den Zahlbegriffen in Rücksicht auf die Bildung neuer Größen und Größenverhältnisse verschiedene Grade von Vollkommenheit beizulegen, und sie als Bezeichnungen gewisser Grade und Arten der Vollkommenheit und Unvollkommenheit in den Objecten zu betrachten, ging man auf diesem Wege weiter, der dem bloßen Gedankenspiel so vielen Raum verstattete, weil man ohne große Anstrengung des philosophirenden Nachdenkens fremde und eigne Beobachtungen leicht an diese Analogien anknüpfen, und dadurch den Schein von philosophischen Forschungen gewinnen konnte [113].

Unter

113) Beispiele dieser arithmetischen Philosophie findet man unter

Unter den oben genannten Pythagoräern verdient noch Sextius eine Auszeichnung, der ein strenges Moralsystem vortrug und eine neue Schule stiften wollte. Wahrscheinlich war sein Moralsystem ein durch Pythagoräische Sätze modificirter Stoicismus, der sich durch strenge Grundsätze auszeichnete, aber nicht sowohl darauf berechnet war, die Ethik als Wissenschaft zu vervollkommnen, als die damals so ausgearteten Menschen auf den Weg der Natur und Sitteneinfalt zurückzuführen [114]). Darum empfahl er nach dem Beispiel des Pythagoras die Enthaltung von den Fleischspeisen, welche nur zur Vermehrung des Luxus dienten, und durch die beständige Gewohnheit Thiere zu schlachten, den Hang zur Grausamkeit nährten; da doch der fruchtbare Boden der Erde eine überflüssige Mannigfaltigkeit von Nahrungsmitteln darbiete [115]). Es ist leicht begreiflich, warum dieser Mann, der nach seinen Grundsätzen strenge lebte, keinen Beifall fand, und seine gestiftete Schule mit ihm erlosch [116]).

V.

unter andern beim Plutarch in seiner Abhandlung *de ει delphico.* Gellius *Noct. Atticar.* III. c. 10. Macrobius *in Somnium Scipionis* I. 1. c. 5. 6. Hierocles *in carmen aureum* p. 225.

114) Seneca *Epist.* 59. 64. 98. *de ira* l. III.

115) Seneca *Epist.* 108.

116) Seneca *Quaest. natural.* VII. c. 32. Sextiorum nova et romani roboris secta inter initia sua, cum magno impetu coepisset, extincta est.

V. Platoniker.

Unter allen griechischen Schulen war die Platonische die zahlreichste. Die Form und der Inhalt der Schriften des Plato hatte für Männer von sonst sehr verschiedener Denkart viel Anziehendes, die Mannigfaltigkeit in den philosophisch behandelten Gegenständen reizte bald zu neuen Untersuchungen, bald bot sich in denselben genug Anlaß zur Anwendung derselben in verschiedenen Verhältnissen des menschlichen Lebens dar; auch war seine Philosophie am ersten geeignet, durch die schöne Darstellung ein intellectuelles Interesse hervorzubringen und zu unterhalten. Zudem verstattete die freie Manier des Raisonnements und der Mangel einer streng wissenschaftlichen Aufstellung und Entwickelung der Grund- und Folgesätze seiner philosophischen Ueberzeugungen eine gewisse Freiheit des Nachphilosophirens, im Trennen und Verbinden der einzelnen Sätze, im Anknüpfen an fremde und eigne Ideen, und im Verschmelzen mit den jedesmal gangbaren Vorstellungsarten. Besonders war dieses der Fall mit den mythischen Vorstellungen, welche Plato oft so künstlich mit den Resultaten seiner philosophischen Forschungen verwebet, daß nicht gewöhnlicher Scharfsinn dazu gehöret, den Gränzpunkt zu entdecken, wo er der Einbildungskraft erlaubte, philosophisch zu dichten. Nach der Denkungsart, welche, durch mehrere Zeitumstände begünstiget, die Schwärmerei der Phantasie und der Vernunft höher achtete, als ein strenges an bestimmte Regeln gebundenes Denken, bekam gerade das Transcendente und Mystische, wodurch die Einbildungskraft das Uebersinnliche aufzufassen strebte, um so mehr Werth, je mehrere Berührungspunkte die Neigung, morgenländische Vorstellungsarten auf die Philosophie des nüchternen Griechen zu pfropfen, in jenen zufälligen Bestandtheilen der Platonischen Philosophie fand.

So

So begegneten sich zwei verschiedene Richtungen in einem Punkte: der Orientale suchte seine bildliche, schwärmerische und mystische Religion und phantastischen Vorstellungen von der hyperphysischen Welt mit deutlichen entwickelten Begriffen zu vereinigen; der Grieche seine Ideen in Anschauungen zu verwandeln. Der Mysticismus wurde also der Vereinigungspuukt von beiden entgegengesetzten Richtungen, und das Resultat war das neuplatonische alexandrinische System, von dem wir erst in einem der folgenden Abschnitte handeln werden. Hier schicken wir nur einige Betrachtungen über die Platoniker voraus, welche vor der Erscheinung der eigentlichen Alexandrinischen Philosophie auftraten.

Unter diesen Anhängern der Platonischen Philosophie finden sich manche berühmte und ausgezeichnete Namen, aber kein Philosoph von originalen Ansichten oder wissenschaftlicher Denkart, daß er darum eine Auszeichnung verdiente. Die Auslegung der Platonischen Schriften, die Erklärung und Anwendung der in denselben enthaltenen Philosopheme, oder der bloße mündliche Vortrag derselben machte die einzige Beschäftigung dieser Männer aus. Daher gehören Thrasyllus, Theon Smyrnäus, Alcinous, Plutarchus, Calvisius Taurus, Apulejus, Atticus, Numenius, Maximus Tyrius, mehr in eine Literaturgeschichte, als in eine Geschichte der Philosophie, und wir begnügen uns nur mit einigen Bemerkungen über ihre Bearbeitung der Platonischen Philosophie überhaupt.

Der eigenthümliche Charakter der Philosophie dieser Männer ist, daß sie bei den Principien, von welchen Plato ausgegangen war, und bei seinen Resultaten stehen bleiben, die Philosophie hinlänglich begründet halten, und nur bei einzelnen Lehrsätzen, was die Erklärung oder Anwendung zur Erklärung anderer Dinge anlangt, verweilen, vorzüglich bei den dunkelsten und abgezogensten Speculationen.

Die

Die beiden kurzen Abrisse der Platonischen Philosophie, welche wir von Alcinous und Apulejus haben, stellen die Philosopheme des Plato in keinem strengen Zusammenhange, sondern blos unter die drei Theile der Philosophie, Logik, Metaphysik und Moral geordnet dar; sie befriedigen allenfalls denjenigen, der die vornehmsten Behauptungen des Plato wissen will, aber nicht denjenigen, der eine Einsicht in das System derselben sich zu verschaffen wünscht. Uebrigens sind beide von dem Fehler frei, fremde Philosopheme unter die Platonischen einzumischen, oder eine Harmonie verschiedenartiger Systeme erkünsteln zu wollen. Indessen findet man doch in sofern eine Veranlassung zu einer solchen Vermischung, als Alcinous unter der Logik des Plato nicht die logischen Sätze, welche Plato wirklich in seinen Schriften entwickelt, sondern die Regeln der Vernunftlehre aufstellt, welche er angewendet hat und wozu sich Belege in seinen Schriften finden. Apulejus hingegen, anstatt der Platonischen Logik, sogar einen Abriß der Aristotelischen Lehre von den Sätzen und Schlüssen gibt.

Schon die nächsten Nachfolger des Plato, Speusipp und Xenokrates, waren geneigt, problematische Sätze, welche Plato aus der Volksreligion entlehnte, wie z. B. von den Dämonen, nicht als wenn er von ihnen etwas philosophisch zu wissen gemeint hätte, sondern als bloße Gegenstände der Meinung, aus einem höhern Gesichtspunkte zu betrachten und ihre zufällige Verbindung mit seiner Philosophie für wesentlich zu halten. Es ist daher kein Wunder, daß in den Zeiten nach Christi Geburt diese Neigung sich weiter verbreitete, und der Wahn einer wirklichen Erkenntniß der übersinnlichen Welt immer fester wurzelte, da dieses selbst gewissen philosophischen Hypothesen nicht anders ging. Was nur als möglicher Grund zu Erklärung der Natur angenommen wurde, das erhielt durch die Behandlung der phantasirenden Vernunft immer

mehr den Schein von wirklichen Naturwesen; und Vorstellungsarten, welche nur nach dem Geist der Zeiten mit gewisser Schonung behandelt werden mußten, erhielten immer mehr die Gültigkeit philosophischer Erkenntnisse. Anstatt daß Plato die Philosophie rein und unabhängig von irgend einer Lehre der positiven Religionen darzustellen strebte, wiewohl er nicht umhin konnte, auch auf sie zuweilen Rücksicht zu nehmen; suchte man jetzt immer mehr das ganze Religionsgebäude mit der Philosophie zu vereinigen, nachdem man vorher in die Mythen einen philosophischen Sinn hineingetragen hatte. Vorzüglich ist Plutarch reich an solchen allegorischen Deutungen alter Mythen; der auch sogar den Versuch machte, das Aufhören der Orakel aus Platonischen Hypothesen zu erklären.

Vorzüglich bemerkt man bei diesen spätern Platonikern einen Hang, bloße Vorstellungen zu hypostasiren, und die Natur zu personificiren. So machen sie aus der Materie, welche Plato nur darum Seele nannte, weil er sie als die regellose Urkraft dachte, ein wirkliches seelenartiges Wesen mit Empfindungen und Begehrungen ohne Vernunft; und so ist auch die gute Weltseele eine wirkliche vernünftige Substanz, ungeachtet ein verständiger Leser des Plato leicht entdecken wird, daß dieser Philosoph sich nur die Naturgesetze des Weltalls, welche von der höchsten Intelligenz herrühren, darunter wollte gedacht wissen [117]).

Also ist das Streben unläugbar, der Platonischen Philosophie eine größere Ausdehnung zu geben, die Sphäre ihrer Anwendung zu erweitern. Allein weil man dabei von keinen bestimmten philosophischen Principien ausging, so bestand diese Erweiterung in einer bloßen Anhäufung verschiedenartiger Stoffe; es war keine Entwickelung von Innen heraus, sondern eine bloße Zusetzung von Außen.

Die

117) Plutarchus *de Iside* 8 B. S. 180. 183.

Die Hauptttendenz ging aber auf das Uebersinnliche und Uebernatürliche und die Erklärung der Natur aus jenem, welche eben sowohl durch den natürlichen Hang des menschlichen Geistes, als durch die Beschaffenheit der damals gewöhnlichen Philosophie begreiflich wird, in sofern diese sowohl wegen der geahndeten Unvollkommenheit, als wegen der zu großen Bekanntschaft und Gemeinheit, keine vollkommene Befriedigung mehr gewährte. Daher immer ein Versuch nach dem andern, die Erkenntniß des Uebersinnlichen zu erweitern, und die Data dazu aus den Lehren, Symbolen und Gebräuchen aller bekannten Religionen zu sammlen. Denn hier hatte die Phantasie freies Spiel, aus gegebenem Stoffe neue Schöpfungen hervorzubringen, welche mit gewissen nicht deutlich entwickelten Ideen der Vernunft, als erkünstelte Anschauungen verbunden, den Schein von wirklichen Erkenntnissen hervorbrachten. Diese Quelle war unerschöpflich, und gewährte daher hinreichend Mannigfaltigkeit und Abwechselung. Selbst die Anwendung gewisser Philosopheme zur Erklärung dieser oder jener religiösen Idee erhielt immer den Reiz der Neuheit, weil sie sich an keine strengen Regeln fesseln durfte, und dabei doch durch manche unerwartete Combinationen geistiges Vergnügen gewährte [118]).

Hierdurch wurde natürlich die mythische Religion immer mehr mit der Philosophie verwebt, je mehr man in den Mythen, in den Opfergebräuchen und andern religiösen Handlungen, vorzüglich aber in den Mysterien tiefsinnige Wahrheiten und Offenbarungen aus dem Geisterreiche

 zu

118) Man kann diese Eigenthümlichkeit der neuern Platonischen Philosophie nirgends besser, als bei dem Plutarch, einem sonst sehr vernünftigen und mit Recht geschätzten Schriftsteller, kennen lernen. Seine Abhandlungen von der Isis und dem Osiris, über das Aufhören der Orakel, liefern schon allein eine Menge Belege dazu.

zu finden glaubte, welche nur durch die Hülle allegorischer Zeichen und Worte erforscht werden müßten [119]). Es ist sonderbar, daß Plato gegen solche allegorische Deutungen der Fabeln ganz eingenommen war, und sie für nichts als unnütze Zeitverschwendung müßiger Köpfe hielt, seine spätern Nachfolger aber die Mythen für eine nicht jedem zugängliche Fundgrube tiefer Weisheit hielten [120]); aber dieses Phänomen läßt sich nicht nur aus dem Zeitgeiste erklären, sondern auch selbst aus der in Ironie eingekleideten Geringschätzung des Plato gegen die Mythenweisheit, welche sehr leicht von Eingenommenen für das Gegentheil genommen werden konnte. Und dann ist es auch unläugbar, daß in vielen Mythen religiöse Ideen angedeutet sind, deren Enthüllung die allegorische Deutung derselben überhaupt und durchgängig rechtfertigen zu können schien. Da nun in dem großen römischen Reiche durch den Verkehr mannigfaltiger Völker auch ihre Religionen immer bekannter wurden, so ist leicht zu begreifen, was für ein reichhaltiges Feld hierdurch für diese Art von Philosophie geöfnet wurde.

Aus denselben Ursachen, aus welchen sich die Vereinigung der Religion mit der Philosophie erklären läßt, ist auch begreiflich, warum aus dem ganzen Inhalte der Platonischen Philosophie vorzüglich diejenigen Theile einer besondern Aufmerksamkeit gewürdiget wurden, welche die allerdunkelsten sind, und alle angewandte Mühe zur Erklärung am wenigsten belohnen, wohin unter andern die Entstehung

119) Plutarchus *de defectu oraculorum* 9 B. S. 321. ὧν (es war die Rede von der Natur der Dämonen) ιχνη και συμβολα πολλαχου θυσιαι και τελεται και μυθολογιαι σωζουσι και διαφυλαττουσι ενδιεσπαρμενα. περι μεν ουν των μυστικων, εν οἱς τας μεγιστας εμφασεις και διαφασεις λαβειν εστι της περι δαιμονων αληθειας, ευστομα μοι κεισθω. *de Iside et Osiri* p. 183. 194. 195.

120) Plato *Phaedrus* 10 B. S. 285.

stehung der Weltseele und der menschlichen Seelen, und die dabei zu Hülfe genommenen Zahlenverhältnisse gehören. Man vergaß nach und nach, daß Plato selbst alles, was er in dem Timäus von der Entstehung des Universums vorgetragen hatte, selbst nur als philosophische Hypothese angesehen wissen wollte, und wenn er auch Gott, die Ideen und die Materie für die letzten Principien aller Dinge hielt, doch urtheilte, daß es für Menschen nicht möglich sey, die bestimmte Art einzusehen, wie durch und aus diesen Principien alles entstanden sey.

Während das System des Plato in Ansehung seines speculativen Theils anfing, eine Ausdehnung zu erhalten, welche wahrscheinlich nicht in der Idee seines Stifters gelegen hatte, blieb dennoch die Grundlage desselben unverändert, vorzüglich in den praktischen Grundsätzen, weil man das Fundament dieser Philosophie für fest gegründet, und daher die Principien keiner weitern Untersuchung bedürftig hielt, und nur auf die Anwendung und Ausbreitung derselben bedacht war. Diese Ueberzeugung hatten aber auch die Anhänger der übrigen Schulen von den Grundsätzen ihres Systems: die darüber geführten Streitigkeiten waren eben so erfolglos gewesen, als die Angriffe der Skeptiker. Denn die letzten konnten, wenn sie auch noch so sehr Blößen in einzelnen Systemen aufdeckten, doch nicht das wesentliche Bedürfniß des menschlichen Geistes vernichten, noch die Unmöglichkeit eines allgemein gültigen Systems apodiktisch beweisen; die einander entgegengesetzten dogmatischen Parteien aber hatten keinen festen Grund und Boden, auf welchem sie festen Fuß fassen konnten, um die entgegengesetzten Systeme zu widerlegen, sondern mußten sich begnügen, von ihren eignen Principien auszugehen, welche die Gegner nicht anerkannten.

In dieser Lage der Dinge, da sich jedem denkenden Kopfe das Urtheil nothwendig aufdringen mußte, daß von ent-

entgegengesetzten Systemen nur Eins das wahre seyn könne, wurde der Versuch, mehrere zu vereinigen, ganz natürlich herbeigeführt. Denn auf die Art wurde der Widerstreit, der einmal vorhanden war, wenn er auch nicht getilgt werden konnte, doch vermindert. Das System, welches sich mit mehreren andern vereinigen ließ, gewann dadurch mehr Ansehen, weil es sich dem Ideal der Wissenschaft näherte. Allein diese Vereinigungsversuche, aus welcher Quelle sie auch entsprangen, hatten dennoch keinen wissenschaftlichen Zweck und Erfolg, weil sie aufs gerathewohl ohne alle Methode regellos angestellt wurden. Denn man ging nicht von Principien aus, um in ihnen eine Vereinigung zu stiften, durch Unterordnung oder Beiordnung, oder durch Aufsuchung eines höhern, das die uneinigen Grundsätze bestimmte und mit sich und unter sich zusammenstimmend machte, noch suchte man die Ansichten von der Natur des menschlichen Geistes von ihrer Einseitigkeit zu befreien, und dadurch Widersprüche zu heben. Nein, alle diese Operationen waren zu mühsam für die Richtung des Forschungsgeistes, welcher die Wahrheit auf der Oberfläche, nicht in der Tiefe suchte. Es war schon genügend, wenn man in einzelnen Lehrpunkten und Resultaten, wo der Widerspruch am auffallendsten war, den Schein von Einigkeit hervorgebracht zu haben glaubte.

Historisch läßt sich weder die Zeit noch der Mann bestimmt angeben, der zuerst auf den Gedanken kam, Systeme auf diese Art zu vereinigen; nur dieses ist gewiß, daß es nicht von den eigentlichen Alexandrinern zuerst geschah. Denn Atticus, ein Platoniker, der unter den Antoninen lebte, schrieb schon gegen diejenigen, welche Platos Philosopheme durch Aristotelische zu begründen und zu beweisen suchten [121]); auch erwähnt er einige Philosophen, man

121) **Eusebius** *Praeparat. Evangelica* l. XI. c. 1. Atti-

man weiß nicht, ob Platonische oder Aristotelische, welche die gelehrte Welt überreden wollten, Plato lehre gleich dem Aristoteles die Ewigkeit der Welt [122]). Um eben dieselbe Zeit lebte auch **Numenius**, der für die Harmonie des Plato und Pythagoras so sehr eingenommen war, daß man ihn mit demselben Rechte zu den Platonikern und Pythagoräern zählen konnte. Diese Einstimmigkeit, welche in einzelnen Punkten nicht schwer zu erhärten war, genügte ihm aber noch nicht, sondern es sollte auch Plato mit den Weisen der Hebräer, vorzüglich mit Moses übereinstimmen [123]). Einige gleichlautende Gedanken, und die Hypothese, daß Plato von den Priestern in Aegypten hebräische Lehrmeinungen erhalten haben könne, schienen schon in den Augen derjenigen hinreichende Beweise zu seyn, welche der christlichen Religion einen Dienst zu erweisen glaubten, wenn sie alles was irgend ein Denker durch den Gebrauch seiner Vernunft entdeckt hatte, aus einer gemeinschaftlichen Offenbarungsquelle ableiteten. Man darf sich nicht wundern, wenn die Kirchenväter so dachten, da selbst diejenigen, welche sich für Philosophen ausgaben, wie eben dieser Numenius, so sehr den Charakter der Philosophie aus den Augen setzten, daß sie sogar eine Bestätigung philosophischer Sätze in den religiösen Gebräuchen, Anordnungen und Meinungen der Völker aufsuchen zu müssen glaubten [124]). Es

Αττικος διαφανης ανηρ των Πλατωνικων φιλοσοφων — εν οἱς ἱσταται προς τους δια του Αριστοτελους τα Πλατωνος ὑπισχνουμενους. l. XV. c. 4.

122) Eusebius *Praeparat. Evangel.* l. XV. c. 6. *παραιτουμεθα δε νυν, μη εμποδων ἡμιν τους απο της αυτης ἑστιας ειναι, οἱς αρεσκει, και κατα Πλατωνα τον κοσμον αγεννητον ειναι.*

123) Eusebius *Praeparat. Evangel.* l. IX. c. 6. *Νουμηνιος δε ὁ Πυθαγορικος φιλοσοφος αντικρυς γραφει· τι γαρ εστι Πλατων η Μωσης αττικιζων.*

124) Eusebius *Praeparat. Evangel.* l. IX. c. 7. aus dem Numenius: *εις δε τουτο δεησει ειποντα και σημηναμενον*

ταις

Es ist nicht zu verkennen, daß allen diesen Versuchen die Idee zum Grunde lag, die Wahrheit könne nur einzig seyn. Aber diese Idee veranlaßte lauter Fehlgriffe, weil man die Quelle der Wahrheit nicht in der Vernunft, wo sie allein zu finden war, suchte, und weil man eben deswegen auch einen sehr schwankenden und unbestimmten Begriff von der Philosophie hatte. Sie verwandelte sich nach ihrer Ansicht in ein Aggregat von mannigfaltigen Kenntnissen, Meinungen und Gebräuchen, welche bloß durch die Beziehung auf das Uebersinnliche und durch die Ableitung aus einer gemeinschaftlichen Quelle Zusammenhang erhielten, ohne systematische Einheit und wissenschaftliche Form. Diesem Streben, welches mehr auf Mannigfaltigkeit als auf Einheit, mehr auf Zusammenhäufung von mannigfaltigen Kenntnissen, als auf Entwickelung des Bewußtseyns gerichtet war, und nicht die Vernunft, sondern eine Auctorität zum letzten Maßstabe des Wahren erklärte, war es nicht entgegen, daß man ohne philosophischen Geist im Einzelnen Speculationsgeist und Scharfsinn bewies. Der Umkreis des menschlichen Wissens war ein für allemal geschlossen; einzelne Gegenstände reizten nach zufälligen Veranlassungen noch zuweilen zum Nachdenken, aber eine durchgreifende lebendige Ergreifung der innern Thätigkeit des menschlichen Geistes trift man in dieser ganzen Periode nicht mehr an, außer bei den folgenden Alexandrinern, und doch auch nur in einer falschen dem Plato nachgeahmten Richtung.

Wenn man von dieser Selbstständigkeit eines freien Nachforschens abstrahirt, welche sich in dieser Periode nur selten

ταις μαρτυριαις τȣ Πλατωνος, αναχωρησασθαι και ξυνδησασθαι τοις λογοις τȣ Πυθαγορȣ, επικαλεσασθαι δε τα εθνη τα ευδοκιμȣντα, προσφερομενον αυτων τας τελετας, και τα δογματα, τας τε ἱδρυσεις συντελȣμενας Πλατωνι ὁμολογȣμενως, ὁποσας Βραχμανες και Ιȣδαιοι και Μαγοι και Αιγυπτιοι διεθεντο.

selten in schwachen Spuren äußerte, so schränkt sich alles Nachdenken dieser Platoniker, welche in der Philosophie des Plato ein vollendetes System des Wissens fanden, auf zwei Punkte ein; nämlich auf die Vergleichung des Systems ihrer Schule mit andern ihr ähnlichen oder entgegengesetzten, und auf die weitere Entwickelung und Vertheidigung einzelner Sätze desselben. In der ersten Rücksicht suchte man die Platonische Philosophie bald als Philosophie überhaupt darzustellen, mit welcher alles, was sich als philosophische Wahrheit in andern Systemen findet, übereinstimmig und vereinbar sey; auch wohl mit allen Dogmen und Meinungen religiösen Inhalts zu vermischen, bald die Unähnlichkeit und das Widersprechende im Verhältniß zu andern Systemen ins Licht zu setzen, je nachdem die Reflexion mehr auf Wahrnehmung des Aehnlichen oder des Verschiedenen gerichtet war. So entdeckte Atticus leicht einige Verschiedenheiten zwischen den Philosophemen des Aristoteles und des Plato, so wie Aristobulus zwischen beiden Aehnlichkeiten; aber, wie wir schon erwähnt haben, ohne auf den letzten Punkt, worin beide einstimmig und verschieden sind, durchzudringen.

Was aber die einzelnen Speculationen dieser Männer betrift, so sind wir nicht im Stande, sie im Detail zu verfolgen, weil es uns an historischen Quellen fehlet. Die Schriften, welche sie verfertigten, sind verloren gegangen; und von ihren philosophischen Behauptungen haben andere Schriftsteller selten ein Bruchstück angeführt. Dieses ist auch für keinen großen Verlust zu achten, da sie doch nur ein fremdes System ohne eignen philosophischen Geist wiederholten oder erläuterten. Dieses versichert wenigstens Longinus von allen Anhängern der verschiedenen Schulen, und selbst Numenius, so sehr er zu seiner Zeit geachtet wurde, macht keine Ausnahme [125].

In

125) Longinus in einem Briefe an den Porphyrius urtheilte nämlich, daß die Schriften des Numenius, Kro-

In sofern also ihre Speculationen über Gott, die Welt und die Seele übereinstimmend sind mit denen der ältern Philosophen, verdienen sie hier keine besondere Notiz. Aber sie erhalten einiges Interesse für die Geschichte der Philosophie dadurch, daß sich in ihnen schon gewissermaßen die Richtung des Geistes äußert, aus welcher der neue oder alexandrinische Platonismus hervorgegangen ist. In dieser Rücksicht verdient **Numenius** besonders, daß wir bei ihm verweilen. Wir verbinden aber mit ihm den Juden **Philo**, weil er das erste Vorspiel von der schwärmerischen Ausartung der Platonischen Philosophie gab, welche die spätern Alexandriner vollendeten.

Dieser gelehrte und denkende Jude, welcher in Alexandrien einige Jahre vor Christus geboren worden, war nicht der erste, welcher die gelehrten Kenntnisse und die Philosophie der Griechen zur Erklärung seiner Religion anwandte, — vor ihm hätte schon Aristobulus einen Versuch der Art gemacht — aber doch der erste, der dieses mit mehr Kenntniß und Geist gethan hat. Seine noch vorhandenen Schriften verrathen einen sehr gebildeten Mann, der mit allen Systemen der griechischen Philosophie bekannt war, und sie alle zu seinem Zwecke, die Religionsschriften seiner Nation als ein vollkommenes System göttlicher Weisheit darzustellen, und sie dadurch gegen die Vorwürfe und den Tadel der Nichtjuden zu vertheidigen, gut zu benutzen verstand.

Kronius, Moderatus und Thrasyllus denen des Plotinus und Amalius, in Ansehung der Gründlichkeit, in großer Entfernung nachstehen müßten, und von den übrigen Philosophen seiner Zeit fällte er folgendes Urtheil: *τους μεν γαρ λοιπους τι τις αν κινειν οιοιτο δειν, αφεις εξεταζειν εκεινους, παρ᾽ ὡν ταυτα λαβοντες ἑτοι γεγραφασιν, ουδεν αυτοι παρ᾽ αυτων προστιθεντες, ουχ ὁτι των κεφαλαιων, αλλ᾽ ουδε των επιχειρηματων, ουδ᾽ ουν η συναγωγης των παρα τοις πλειοσιν, η κρισεως του βελτιονος επιμεληθεντες. Porphyrii vita Plotini.*

stand. Unter allen aber entsprach dieser Idee keines in dem Grade, als das Platonische. Seine Neigung zum beschaulichen Leben, der Geist, der in Platos Philosophie wehte, der weit mehr ahnden ließ, als in den Worten liegt, und daher dem Mysticismus des Philo sehr zusagte, mußte schon seine Vorliebe für dieselbe bestimmen; aber außerdem ist auch keine so sehr geeignet, den geheimen Sinn einer Religionsurkunde, deren Inhalt dem höhern Grade von Aufklärung nicht mehr ganz angemessen war, herauszuwickeln, und so ihr heiliges Ansehen aufrecht zu halten. Denn bei dem Mangel eines vollständig entwikkelten Systems waren die Ideen des Plato einer vielfachen Bildung und Deutung fähig; sie konnten eher aus ihrem natürlichen Zusammenhange gerissen, und den Worten der Religionsurkunde untergelegt werden. Auch die Aehnlichkeit einer Weltschöpfung, worauf die Religionsbücher der Juden sich gründeten, und der Weltbildung, welche Plato als eine annehmliche Idee der Vernunft darstellte, mußte den Versuch begünstigen, dem jüdischen Religionssystem einen höhern philosophischen Schwung durch das System des Plato zu geben. Uns darf aber hier bloß die Umstaltung der Platonischen Ideen, wie sie aus diesem Versuche hervorging, und die Denkart des Mannes beschäftigen.

Gott und die Materie sind die beiden Principe, welche von Ewigkeit waren; Gott die unendliche Intelligenz, welche die Formen von allen möglichen Dingen in sich enthält; die Materie, der formlose Stoff, der ungeachtet seiner Subsistenz, durch den Mangel an aller Form, ein Unding (*μη ον*) für den Verstand ist. Form und Leben erhielt die Materie durch Gott [126]). Dieses ist die

126) Philo *de mundi opificio* (Opera Francofurti 1691.) p. 4.

die Platonische Grundlage des Gedankensystems des Philo. Indem er aber das bildende Urwesen sowohl als die Art, wie es die Welt bildete, nach dem Inhalt der Mosaischen Schöpfungsgeschichte, und der übrigen religiösen Vorstellungen der Juden näher bestimmen will, verfällt er in Schwärmerei, von welcher sich Plato bei allem Schwung seiner Einbildungskraft frei gehalten hatte.

Gott ist das reale Wesen, welches wegen seiner Unendlichkeit von keinem endlichen Wesen erkannt werden kann. Er ist nicht in dem Raume, nicht in der Zeit außerhalb der Sinnenwelt, und durch kein Prädicat eines endlichen Wesens denkbar. Er kann nur gedacht werden als das Reale (*ον*) **ohne bestimmte Realität.** Man weiß nur, daß **Gott ist, nicht, was er ist** [127]). Ungeachtet dieser Ueberzeugung, daß Gott kein Gegenstand der Erkenntniß ist, nimmt er doch unvermerkt Prädicate in die Vernunftidee auf, weil sie für sein Religionssystem unentbehrlich, und ohne bestimmte Merkmale, ohne Haltung ist. Also **Gott ist nicht in dem Raume, aber sich selbst der Ort; er erfüllt und begränzt sich selbst.** Er ist die **hypostasirte Ewigkeit**; denn in ihm ist nichts vergangen, gegenwärtig und künftig; er ist ohne Anfang und Ende in seinem ganzen Wesen **unveränderlich** [128]). Er ist das **Urlicht, aus dessen Strahlen**

127) Philo *de confusione linguarum* p. 340. *Quis rerum divinarum haeres.* p. 512. *Legis allegoriarum* l. I. p. 47.

128) Philo *de confusione linguarum* p. 339. *liber legis allegoriarum* p. 48. επει αυτος ἑαυτῳ τυπος και αυτος ἑαυτου πληρης και ἱκανος ὁ θεος τα μεν αλλα επιδεα και ερημα και κενα οντα πληρων και περιεχων· αυτος δε ὑπ᾽ ουδενος αλλου περιεχομενος, ἁτε εἱς και το παν αυτος ων. *quod deus sit immutabilis.* p. 298.

len alle endliche denkende Wesen ausgegangen sind [129]).

Als unendliche Intelligenz umfaßt Gott alle Ideen von allen möglichen Dingen. Aber eine Idee Gottes ist nichts anders als das Ding selbst; was er denkt, erhält durch sein bloßes Denken Realität. Der Verstand Gottes (λογος), welcher alle Ideen begreift, ist also die ideale Welt; diese ist das Ebenbild Gottes, sein erstgeborner Sohn, denn sie gehet unmittelbar aus dem Wesen Gottes hervor und muß daher eben so vollkommen seyn, als die höchste Intelligenz selbst. Er nennt diese personificirte Verstandeswelt auch noch den Erzengel, (weil sie die erste aller erschaffenen oder vielmehr aus Gott ausgeflossenen Intelligenzen ist), den himmlischen Menschen, den Aufgang der Sonne [130]).

Dieser Logos ist das Muster, nach welchem Gott die sichtbare Welt schuf. Die göttliche Kraft, wodurch diese gebildet

129) **Philo** *de somniis* p. 576. πρωτος μεν ὁ θεος φως εστι — και ου μονον φως, αλλα και παντος ἑτερου φωτος αρχετυπον, μαλλον δε πρεσβυτερον αρχετυπου και ανωτερον, λογον εχον παραδειγματος. το μεν γαρ παραδειγμα ὁ πληρεστατος ην αυτου λογος φως, αυτος δε ουδενι των γεγονοτων ὁμοιος. *quod deus sit immutabilis* p. 302. 304. η νομιζεις, ακρατον μεν την ἡλιου φλογα μη δυνασθαι θεαθηναι — τας δε αγεννητους αρα δυναμεις εκεινας, ἁι περι αυτον ουσαι λαμπροτατον φως απαστραπτουσιν, ακρατους περινοησαι δυνασθαι.

130) **Philo** *legis allegoriarum* l. I. p. 46. l. II. p. 93. *de sacrificiis Abelis et Caini* p. 140. ὁ γαρ θεος λεγων ἁμα εποιει, μηδεν μεταξυ αμφοιν τιθεις. ει δε χρη δογμα κινειν αληθεστερον, ὁ λογος εργον αυτου. *de somniis* p. 576. 578. *quod deus sit immutabilis* p. 300. 298. *de mundi opificio* p. 4. ουδ᾽ ὁ εκ των ιδεων κοσμος αλλον αν εχοι τυπον, η τον θειον λογον τον ταυτα διακοσμησαντα. επει αν τις ειη των δυναμεων αυτου τυπος ἑτερος, ὁς γενοιτ᾽ αν ἱκανος, ου λεγω πασας, αλλα μιαν ακρατον ἡντινουν δεξασθαι τε και χωρησαι. **Eusebius** *Praeparat. Evangel.* VII, 13. XI, 15.

gebildet wurde, ist der nach Außen wirkende Logos (λογος προφορικος), welcher mit dem Sprechen verglichen werden kann. So wie Philo durch die anthropomorphische Vorstellung der Schöpfung durch das Reden Gottes, worin doch zugleich etwas Erhabenes liegt, zu diesem Begriff eines schöpfenden Logos geführt wurde, so liegt dem Unterschiede beider Logos die Idee zum Grunde, daß, was Gott unmittelbar wirkt, an Vollkommenheit und Unendlichkeit Gott am nächsten kommt, die Sinnenwelt daher nicht unmittelbar, sondern vermittelst des erstern Logos durch Gott gebildet worden. So wie die Rede Ausdruck des Gedankens ist, so ist die Sinnenwelt eine Nachbildung der Idealwelt, vermöge der Rede Gottes, wodurch das Ideal ausgesprochen und realisirt wurde [131]).

Platos Philosopheme von dem Logos, und die versinnlichte Darstellung der Schöpfungsgeschichte in den Mosaischen Schriften enthalten also den Stoff von diesem Philonischen Philosophem, welches sich von dem Platonischen dadurch unterscheidet, daß es zwei Logos annimmt, und die Ideen hypostasirt. Dieß ist aber überhaupt der Charakter der schwärmerischen Philosophie, daß sie den Producten ihres denkenden und bildenden Geistes sogleich objective Realität beileget, ohne über die objective Möglichkeit derselben zu reflectiren. Die Einbildungskraft ist sogleich bereit, den Begriffen ein Substrat unterzulegen, und durch gewisse Bilder ihnen Haltung zu geben. Dieser Hang bekommt noch dadurch ein stärkeres Gewicht, wenn sich die Täuschung übernatürlicher Eingebungen und Offenbarungen dazu gesellet, wie dieß der Fall bei Philo war, der nicht allein die Religionsschriften der Juden für wirkliche Offenbarungen hielt, sondern auch überzeugt war, daß

131) Philo *de mundi opificio* p. 5. *ουδεν αν έτερον ειποι τον νοητον ειναι κοσμον, η Θεου λογον ηδη κοσμοποιουντος. quod deus sit immutabilis.*

daß die Erkenntniß Gottes durch unmittelbaren göttlichen Einfluß gewirkt werde [132]). Bei göttlichen Offenbarungen hört aber natürlich die Nachfrage nach den subjectiven Bedingungen der Möglichkeit einer Erkenntniß auf. Gott ist die Quelle aller Wahrheit; was man durch Gott erkennet, ist Wahrheit, wenn man sie auch nicht begreifen kann.

Es ist merkwürdig, daß Philo sich Gott unter dem Bilde eines Lichts denkt, ungeachtet er dem Menschen alle positive Erkenntniß Gottes abspricht, und behauptet, daß das Auge der Seele, wenn es auch von Gott erleuchtet worden, doch nur erkennen könne, daß Gott ist, nicht was er ist. Es beweiset das Uebergewicht der Einbildungskraft über den Verstand. Mit der Idee eines Wesens, von welchem alle Prädicate wirklicher Dinge ausgeschlossen werden, ist nichts anzufangen, und die Vernunft läßt es gerne geschehen, daß die Einbildungskraft ungerufen zu Hülfe kommt, und der Idee etwas Sinnliches einmischt, wodurch sie doch einige Haltung bekommt, wiewohl dieses Spiel selbst keine Prüfung aushält und die Idee verdunkelt. Freilich ist Licht so etwas Feines, daß es um so eher die Phantasie verführet, es als etwas Immaterielles und das Substrat der unendlichen Intelligenz zu betrachten; und die Schnelligkeit, mit welcher es sich verbreitet, und die Objecte dem Auge sichtbar macht, kann leicht die Täuschung veranlassen, darin die Wirkungsart des Unendlichen zu ahnden, und seine Geschöpfe als Fulgurationen des Urlichtes sich vorzustellen.

Ungeachtet auch einige ähnliche Spuren von dieser Vorstellungsart im Plato vorkommen mögen, so bleiben sie doch noch immer von Vision und Schwärmerei entfernt genug, weil man keinen Grund hat anzunehmen, daß er

132) Philo *de praemiis et poenis* p. 917.

er das Bild zur Sache gemacht habe [133]). Plato also abgerechnet, so findet sich in der Philosophie der Griechen und Römer keine Spur weiter davon; aber von Christi Geburt an scheint sich diese Vorstellungsart immer weiter auszubreiten. Daher haben die meisten Gelehrten geglaubt, daß sie in dem Geistescharakter des Morgenländers gegründet sey, und von der Zeit an, da das Verkehr der Morgenländer und Abendländer zugenommen, eine Art von Herrschaft über die Gemüther gewonnen habe. Sie haben es mit gründlicher Gelehrsamkeit bewiesen, daß diese bildliche Vorstellung Gottes unter einem Lichte wirklich im Morgenlande sehr gewöhnlich war, und unter sehr mannigfaltigen Modificationen erscheint. Diese Behauptung zu bestreiten, wäre daher eine lächerliche Verwegenheit. Eine ganz andere Frage aber ist diese, ob sie schlechterdings an eine klimatische Verschiedenheit der Menschen gebunden, und ob sie daher nicht auch unter gewissen Umständen in dem Kopfe eines Occidentalen entstehen konnte; oder mit andern Worten, ob die größere Verbreitung dieser Lichthypothese eine Folge von der stärkern Verbindung der orientalischen Länder mit den occidentalischen, oder vielmehr eine

133) Plessing und Tiedemann haben behauptet, daß sich Plato Gott als Licht vorgestellt habe, (Versuche zur Aufklärung der Philosophie des ältesten Alterthums 1 B. S. 310 — 314. *Argumenta dialogorum Platonis* p. 138. 322.) nur mit dem Unterschiede, daß der Letztere es doch nur wahrscheinlich findet, der Erstere dagegen es als historisches Factum aufstellt, und dazu Stellen aus dem Plato anführet, worin dieser gegen seine Ausleger noch immer sehr nüchterne Philosoph offenbar nur analogisch und symbolisch sich ausdrückt, ohne sich eine wirkliche Erkenntniß von Gott und seiner Lichtnatur auch nur im Traume einfallen zu lassen. Man sehe die Hauptstelle *de republica* VI. S. 117 seq. VII. S. 133. und System der Platonischen Philosophie 3 B. S. 153 seq.

eine Folge von dem damaligen herrschenden Charakter der Geistesstimmung gewesen. Dieses letzte anzunehmen, dazu bestimmen uns folgende Gründe.

Wir wollen annehmen, daß der Morgenländer einen gewissen eignen Charakter des Geistes habe, vermöge dessen seine Einbildungskraft ein großes Uebergewicht über die Denkkraft behauptet, so daß er sich alles unter sinnlichen Bildern vorstellet, und alle seine Begriffe in Anschauungen verwandelt und verwirklichet, und wegen der Lebhaftigkeit der Einbildungskraft, Einbildungen von Anschauungen nicht unterscheidet, mit einem Worte, er soll einen größern Hang zum Mysticismus und zur Schwärmerei besitzen. Allein damit kann man nicht behaupten wollen, daß die Schwärmerei allein dem Morgenlande eigenthümlich sey; man würde der Erfahrung widersprechen, welche hinlänglich bewiesen hat, daß der Same derselben überall in dem Menschengeschlechte ausgestreuet ist, obgleich er aus besondern Ursachen nicht allenthalben gleich keimet und reifet. Wo sie nun einmal entwickelt ist, da wird sie sich, gewisse individuelle Verschiedenheiten abgerechnet, immer auf gleiche Art äußern.

Zu dieser beständigen Aeußerungsart der Schwärmerei gehört nun auch die Vorstellung des Uebersinnlichen, besonders der Gottheit unter dem Bilde des Lichts. So verschiedenartig auch die Schwärmerei an sich ist, sie mag mehr Grübelei oder Empfindelei seyn, das Uebersinnliche durch Speculation zu erforschen suchen, oder durch Eingebungen von oben erleuchtet werden, so spielt das Licht immer eine Hauptrolle, wie die Schriften eines Böhme, Pordage, der Bourignon beweisen. Ja selbst unsere neuesten Philosophen, welche das größte aller Geheimnisse, die Construction der Natur und des Geistes gefunden haben, können auf der höchsten Stufe der Speculation des Lichts, der Idee aller Dinge, gar nicht entbehren. Man

kann aus diesen Beispielen sicher schließen, daß diese Vorstellungsart mit der speculativen Schwärmerei wesentlich verbunden sey, und man hat daher gar nicht nöthig, ihren eigentlichen Geburtsort nur allein in dem Morgenlande aufzusuchen. Sie ist immer da zu Hause, wo die Anlage zur Schwärmerei sich entfaltet.

Und hierauf führet uns sowohl die Beleuchtung der ganzen Periode der Alexandrinisch Neuplatonischen Philosophie, als die Hypothese des morgenländischen Ursprungs ihrer schwärmerischen Tendenz. Sollte nämlich der Orient den damals cultivirten Theil der Welt mit derselben wie mit einer Seuche angesteckt haben, so müssen wir doch, um dieses Phänomen begreiflich zu machen, eine gewisse Anlage und Neigung voraussetzen, wodurch jene morgenländische Denk- und Sinnesart sich den Abendländern mittheilen konnte. Ohne jene Empfänglichkeit hätte diese keinen Eingang gefunden. Der Abendländer mußte erst dem Morgenländer gleichgesinnt werden, und gewisse Berührungspunkte erhalten, wenn eine wechselseitige Mittheilung der Ideen und Ansichten Statt finden sollte. Die Griechen und Römer waren schon lange in Verkehr mit dem Orient gewesen. Alexanders Zug, die Erbauung Alexandriens, die Kriege der Römer, und die Vereinigung mehrerer Länder in Asien und Afrika unter das große römische Reich, hatten schon mehrere Berührungspunkte durch politische Verhältnisse und den Handelsverkehr hervorgebracht, ohne daß eine merkliche Veränderung in der Denkungsart und in dem literarischen Charakter vorging. Die Gelehrten, welche sich an dem Hofe der Ptolemäer aufhielten, zeigen uns immer ihren eigenthümlichen Geistescharakter ohne orientalischen Anstrich, und auch in der Folge, da die Schwärmerei der Alexandriner ansteckend wurde, gab es noch einzelne Denker, welche sich von dieser allgemeinen Stimmung frei erhielten, ungeachtet sie mit Alexandrinern

lebten,

lebten, und ihre Schriften zum Theil hochschätzten. Was folgt hieraus? Nichts anders als, daß eine eigenthümliche Stimmung des Gemüths die Abendländer den Morgenländern erst näher bringen mußte, ehe die ersten für die Vorstellungsarten der letztern Empfänglichkeit erhalten konnten. Muß man dieses aber annehmen, so lassen sich hernach die besondern Vorstellungsarten eben so natürlich aus dieser Seelenstimmung erklären, als aus einer Geistesmittheilung der Orientalen. Wir wollen damit nicht läugnen, daß der Verkehr beider Erdtheile, zumal in Alexandrien etwas dazu beigetragen habe, die Stimmung des Gemüths, welche der Schwärmerei günstig ist, zu befördern und zu unterhalten, sondern behaupten nur, daß noch ganz andere Ursachen mitwirkten, welche bei jener Voraussetzung einer eigenthümlichen orientalischen Philosophie gewöhnlich kein Gegenstand der Erforschung werden.

Dieselbe Vorstellungsart finden wir nun auch bei dem Numenius, bei welchem eigner Hang zur Schwärmerei und die Bekanntschaft mit den Schriften des Philo zusammenwirkten, ihn für dieselbe zu stimmen. Sein Ausspruch: Plato sey nichts anders als Moses in attischer Sprache, gründet sich wahrscheinlich eher auf die Lectüre der Philonischen, als der Mosaischen Schriften. Aus seinem Studium der Platonischen und Pythagoräischen Schule hatte sich die lebendige Ueberzeugung gebildet, daß das wahre Seyn nicht in der Sinnenwelt angetroffen werde, und der Gegensatz zwischen einem Sinnenwesen, welches seine Existenz nur in einem beständigen Kreislaufe von Seyn und Nichtseyn, das heißt, Andersseyn oder unaufhörlichem Werden ankündiget, und einem Noumenon, welches ist, was es ist, ohne allen Wechsel von Bestimmungen in der Zeit, schärfer ausgeprägt [134]). Die Sinnenwelt,

134) Eusebius *Praepar. Evang.* XI. c. 10. XV. c. 17.

welt, wo nur ein veränderliches Seyn sich zeiget, befriediget den menschlichen Geist nicht, er gehet nach einem natürlichen Hange über dieselbe hinaus, und suchet in dem Absoluten die volle Befriedigung der Wißbegierde. Die Frage: ob der Mensch auch ein Vermögen besitze, das Absolute zu erkennen, kam hier noch gar nicht in Anregung. Das subjective Bedürfniß und die Idee des Absoluten, welche die Vernunft darbietet, schien schon hinlänglich zu beweisen, daß die Vernunft dieses Erkenntnißvermögen sey. Denn ohne das Absolute anzunehmen, glaubte er, würde man sich auch kein anderes Seyn erklären können, und das Absolute läßt sich ohne Widerspruch nicht anders denken, als unter einem vollkommenen unveränderlichen Seyn [135].

Dieser Vernunftbegrif von einem absoluten realen Wesen, welches bloß durch die Vernunft als ein nichtsinnliches Wesen (*ασωματον* nannte es Numenius) erkannt wird, ist nun die Grundlage von des Numenius hyperphysischen Metaphysik, welche größtentheils mit der des Philo übereinstimmt, ausgenommen, daß er schon nicht mehr von zwei, sondern von drei göttlichen Hypostasen als Principien aller Dinge spricht. Die oberste Gottheit ist das vollkommenste realste Wesen, welches ohne allen Wechsel und Veränderung im Beschauen seiner Selbst die höchste Seligkeit genießet. Die negativen und positiven Prädicate denkt sich Numenius ganz so wie Plato. Nur darin weicht er von diesem ab, daß er sich Gott

135) Eusebius *Praeparat. Evangel.* XI. c. 10. *το ον ȣτε ποτε ην, ȣτε ποτε μη γενηται· αλλ᾽ εϛιν αει εν χρονῳ ὡρισμενῳ τῳ ενεϛωτι μονον· τȣτον μεν ȣν τον ενεϛωτα ει τις εθελει καλειν αιωνα, καγω συμβȣλευω (συνδοξαζω) — ὡϛε τȣτȣ γε ȣτως λεγομενȣ, ἑν γινεται τι εν τῳ λογῳ μεγα αδυνατον, ειναι τε ὁμȣ τ᾽ αυτον, και μη ειναι. ει δε ȣτως εχει, σχολη γ᾽ αν αλλο τι ειναι δυναιτο, τȣ οντος αυτȣ μη οντος κατα αυτο το ον.* XV. c. 17.

Gott weder als die Ursache der Bildung, noch der Erhaltung und Regierung der Welt, aber doch als den Grund aller Vollkommenheit vorstellt. Denn was Gott bildet, muß den höchsten Grad der Vollkommenheit haben, und daher in dem vollkommensten Ebenmaß zu Gott, also Gott gleich seyn. Dann konnte er sich nicht denken, wie Gott die Welt bilden, erhalten und regieren könne, ohne innige Verbindung des Unendlichen mit dem Endlichen, wodurch die Vollkommenheit und Einfachheit des Unendlichen eingeschränkt, und seine Intelligenz zertheilet, zerstreuet und von sich ab auf Dinge außer ihm hingezogen werden müsse [135]). Diese anthropomorphische Vorstellungsweise des göttlichen Denkens führte ihn also darauf, außer der weltbildenden Gottheit, die Plato nur allein annahm, noch eine höhere Gottheit anzunehmen, die erstere aber sich nach einem zweifachen Verhältniß als Intelligenz und weltbildende Kraft als zweifach vorzustellen. Seine rationale Theologie besteht also aus folgenden Sätzen.

Der oberste erste Gott ist einfach, unendliche Intelligenz ohne Schranken, die nichts anders als sich anschauet, ohne alle Verbindung mit der Welt, daher auch ohne alle Causalität für diese: ein bloß geistiges Wesen [136]). Eine Intelligenz muß indeß doch die Welt

135) Eusebius *Praeparat. Evangel.* XI. c. 18. *ὁ θεος ὁ μεν πρωτος εν ἑαυτῳ ων, εστιν ἁπλους, δια το ἑαυτῳ συγγινομενος δι᾽ ὁλου, μη ποτε ειναι διαιρετος. ὁ θεος μεντοι ὁ δευτερος και τριτος εστιν εἱς· συμφερομενος δε τη ὑλῃ δυαδι ουσῃ, ἑνοι μεν αυτην, σχιζεται δε ὑπ᾽ αυτης, επιθυμητικον ειδος εχουσης και ρεουσης. τῳ ουν μη ειναι προς τῳ νοητῳ, ην γαρ αν προς ἑαυτῳ, δια το την ὑλην βλεπειν, ταυτης επιμελουμενος, απεριοπτος ἑαυτου γινεται και ἁπτεται του αισθητου και περιεπει, αναγει τε ετι εις το ιδιον ηθος, αποϱεξαμενος της ὑλης.*

136) Eusebius *Praeparat. Evangel.* XI. c. 18. *τον μεν πρωτον θεον αργον ειναι εργων, ξυμπαντων και βασιλεα.*

Welt gebildet haben, weil sie so viel Zweckmäßigkeit und Ordnung enthält; und da der erste Gott der Grund alles Vollkommenen ist, so muß diese Intelligenz in Verbindung mit Gott und der Welt stehen. Das letzte, um die Welt zu bilden und zu regieren; das erste, um dieses auf die vollkommenste Art zu bewirken [137]. Der erste Gott enthält den Samen aller Intelligenz, und legt in jedes Wesen, das mit ihm in Gemeinschaft stehet, den Keim zu allem Wirken. Der zweite Gott, der Demiurg, empfängt von dem ersten diesen geistigen Samen, und pflanzt ihn hernach in jedes vernünftige Wesen. Der erste Gott ist der Vater des zweiten, und dieser der Vater der Welt. Es findet zwischen beiden dasselbe Verhältniß Statt, wie zwischen einem Feldbebauer und dem Säemann. Es ist eine Art von göttlicher Mittheilung, wodurch der Geber einem andern von dem Seinen mittheilt, ohne es dadurch selbst aus seinem Besitz zu verlieren, so wie man von einem Lichte viele andere anzünden kann, wodurch jedoch das erste nichts von seinem Lichte verlieret, oder Kenntnisse einem andern mittheilet, ohne durch diese Mittheilung etwas von seinem Wissen einzubüßen. Alle Dinge, welche auf diese Art mitgetheilt werden können, sind von göttlicher Art, dagegen menschliche, irdische Dinge nur so mittheilbar sind, daß sie von einem Besitzer zum andern übergehen [138]. Der Demiurg, welchen Numenius auch

137) Eusebius *Praeparat. Evangel.* XI. c. 18. *βλεποντος μεν ουν και επεστραμμενου προς ἡμων ἑκαστον του θεου,* (es ist die Rede von dem Demiurg) *συμβαινει ζην τε και βιωσκεσθαι τοτε τα σωματα, κηδευοντα (κηδευομενα) του θεου τοις ακροβολισμοις· μεταστρεφοντος δε εις την ἑαυτου περιωπην του θεου, ταυτα μεν αποσβεννυσθαι, τον δε νουν ζην, βιου επαυρομενον ευδαιμονος.*

138) Eusebius *Praeparat. Evangel.* XI. c. 18. *ὥσπερ δε*

auch den **Sohn** und den νȣς nennt, steht daher als Intelligenz in einem andern Verhältniß zur ersten Gottheit, und wieder in einem andern zur Welt als die bildende Kraft. Als Intelligenz, die von dem ersten Gott ihr Daseyn erhalten hat, **schauet er in diesem sich selbst an** und findet nur darin sein **geistiges Leben**, welches **in Ruhe und Einheit bestehet**; als **weltbildende Kraft** stehet er in **Causalverhältniß mit der Sinnenwelt**, und ist **in steter Bewegung**; er gibt dieser ihr Daseyn und ihre Beharrlichkeit, verbindet und hält die Materie durch harmonische Verhältnisse zusammen, indem er wie ein Steuermann auf das Schiff und den Himmel, zugleich auf die bewegliche Materie und auf seinen Vater und dessen Ideen den Blick heftet. Die Körperwelt würde in die ewige Finsterniß aufgelöst werden, wenn der Demiurg sein Auge von der Sinnenwelt zurückzöge und sich in der Anschauung seiner selbst, das ist, der ersten Gottheit verlöre, und ein bloß geistiges Leben in ihm begönne. Aber auf der andern Seite hängt auch die Fortdauer und die Ordnung der Welt von diesem Hinschauen auf Gott ab, dessen Leben, Ruhe und Unbeweglichkeit ist, obgleich diese **Unbeweglichkeit wieder seine wesentliche Bewegung ausmacht** 139). Auf dieses doppelte

δε παλιν λογος εϛι γεωργῳ προς τον φυτευοντα αναφερομενος· τον αυτον λογον μαλιϛα εϛιν ὁ πρωτος θεος προς τον δημιȣργον. ὁ μεν γε ων σπερμα πασης ψυχης, σπειρει εις τα μεταλαγχανοντα αυτȣ χρηματα συμπαντα· ὁ νομοθετης δε φυτευει και διανεμει και μεταφυτευει εις ἡμας ἑκαϛȣς τα εκειθεν προκαταβεβλημενα — και γαρ ȣτε δημιȣργειν εϛι χρεων τον πρωτον, και τȣ δημιȣργȣντος δε (περι) πατρος και ὑιȣ χρη ειναι νομιζεσθαι πατερα τον πρωτον θεον.

139) Eusebius *Praeparat. Evangel.* XI. c. 18. *δηλονοτι ὁ μεν πρωτος θεος εϛαι ἑϛως, ὁ δε δευτερος εμπαλιν εϛι κινȣμενος. ὁ μεν ȣν πρωτος περι τα νοητα, ὁ δε δευτερος περι τα νοητα και αισθητα — αντι της προσȣσης τῳ δευτερῳ κινησεως, την*

doppelte Verhältniß gründet es sich, daß Numenius einen zweiten und dritten Gott unterscheidet, ungeachtet er selbst wiederum einlenkt, und gesteht, daß der zweite und dritte Gott doch nur ein Wesen ist [140]). Es ist also eine bloße metaphysische Grille.

Die oberste Gottheit sollte als rein geistiges Wesen keine Gemeinschaft mit der Materie haben, weil er sich dieselbe auf der einen Seite als das realste, über unsern Erkenntnißkreis weit erhabene Wesen, und auf der andern doch wieder höchst menschlich, mit der Schwächheit durch einen zu mannigfaltigen Stoff der Betrachtung zerstreuet zu werden, vorstellt. Nun fragt es sich aber: ist die zweite Gottheit der ersten gleich oder nicht? Im ersten Falle gilt derselbe Grund auch von dem Demiurg, und er durfte daher auch nicht die Welt bilden. Ist aber das zweite, so ist noch weniger einzusehen, wie der Demiurg das vermöge, was die oberste Gottheit nicht kann, ohne ihre Einfachheit zu verlieren. Ueberhaupt ist die Nothwendigkeit einen Demiurg anzunehmen, nur erträumt. Bildet Gott die Welt nicht, weil er zu erhaben ist, und durch seine Thätigkeit nur ein Wesen hervorbringen kann, was ihm vollkommen gleich ist, so muß auch sein Sohn, der Demiurg, ihm an Vollkommenheit gleich seyn, und dann

την προσουσαν τῳ πρωτῳ ϛασιν φημι ειναι κινησιν συμφυτον, αφ' ἡς ἡτε ταξις τȣ κοσμȣ και ἡ μονη ἡ αειδιος και ἡ σωτηρια αναχειται εις τα ὁλα. — ȣτω και ὁ δημιȣργος την ὑλην, τȣ μητε διακρȣσαι, μητε αποπλεχθηναι αυτην (ἑνεκα), ἁρμονιᾳ ξυνδησαμενος, αυτος μεν ὑπερ ταυτης ἱδρυται, οἱον ὑπερ νεως, επι θαλαττης, της ὑλης· την ἁρμονιαν δε ιθυνει ταις ιδεαις οιακιζων, βλεπει τε αντι τȣ ȣρανȣ, εις τον ανω θεον. προσαγομενον αυτȣ τα ομματα, λαμβανει τε το μεν κριτικον απο της θεωριας, το δε ὁρμητικον απο της εφεσεως.

140) Eusebius *Praeparat. Evangel.* XI. c. 18. ὁ θεος μεντοι ὁ δευτερος και τριτος εϛιν εἱς.

dann dürfte der Demiurg aus demselben Grunde keine Welt bilden. Ist der Demiurg aber ein weniger vollkommenes Wesen, so ist wieder nicht abzusehen, warum Gott nicht auch die Welt bilden konnte. Ueberhaupt ist diese rationale Theologie nichts als ein Gewebe von widersprechenden und leeren Begriffen, das unvermeidlich erfolgt, wenn die Vernunft die Gränzen der Erfahrung überspringt. Sie läßt sich auf die widerstreitenden Sätze zurückführen: das Reingeistige ist von der Welt abgesondert, und kann auf sie nicht wirken; und das Reingeistige enthält den Grund der Welt; Gott ist das unthätige Princip der Vollkommenheit, und er erzeuget doch den Demiurg und alle Seelen; Gott ist in ewiger Ruhe, und seine Ruhe ist ewige Bewegung.

Wir finden hier auch einige schwache Spuren von dem Lichtwesen der Gottheit. Das Licht betrachtet er so wie das Wissen, als etwas Göttliches, weil es sich, ohne etwas Substanzielles zu verlieren, vervielfältigen und mittheilen läßt. Dann sagt er auch, die materiellen Wesen würden verlöschen, wenn der Demiurg seinen Blick von ihnen abzöge. Vielleicht würden sich noch mehrere und klärere Spuren davon finden, wenn wir nicht bloß einige wenige abgerissene Fragmente des Numenius besäßen, welche Eusebius aufbewahret hat.

Das reale, absolute Seyn glaubte Numenius, wie wir gesehen haben, nur allein in dem Idealen oder Denkbaren zu finden. Gott, der Demiurg und die von ihm ausgeflossenen Seelen machen das unsichtbare Reich dieser übersinnlichen realen Wesen aus; denn diese subsistiren durch ihre Natur, dagegen die Körper ohne den Einfluß geistiger Kräfte in ein gestaltloses Nichts sich zerstreuen

würden [141]). Da die Seelen die eigentlichen Substanzen der Welt sind, so mußte er auch behaupten, daß sie immateriell und unsterblich sind. Die Gründe, wodurch er die Immaterialität bewies, beruhen auf dem eben angegebenen Gegensatz zwischen Körper und Seele. Plato gründete sich auf die Verschiedenheit des Begriffs von Körper und Seele, Numenius aber auf die reale Möglichkeit der Körper. Er schließt so: Die Körper sind ihrer Natur nach veränderlich, ins Unendliche theilbar und auflösbar, mit dem Streben, sich zu zerstreuen. Es muß also etwas vorhanden seyn, was sie zusammensetzt, einiget, und gleichsam mit Gewalt zusammenhält, und dieses ist, was wir Seele nennen. Ist nun die Seele ein Körper, wenn auch noch so fein, was hält sie wieder zusammen? Da dieses nicht bis ins Unendliche fortgehen kann, so müssen wir zuletzt auf etwas Unkörperliches kommen, welches die Seele ist [142]).

Zwar

141) **Eusebius** *Praeparat. Evangel.* XV. c. 17. ουκουν φημι την ὑλην ουτε αυτην ουτε τα σωματα ειναι ον. τι ουν δε; ει εχομεν παρα ταυτα αλλο τι εν τη φυσει τη των ὁλων; και τουτο ουδεν ειπειν ποικιλον, ει τοδε πρωτον μεν εν ἡμιν αυτοις ἁμα παραθειημεν διαλεγομενοι. επει δε τα σωματα εστι φυσει τεθνηκοτα και νεκρα και πεφυρημενα και ουδ᾽ εν ταυτῳ μενοντα, αρ᾽ ουχι του καθεξοντος αυτοις δει; παντος μαλλον. ει μη τυχοι δε τουτου, αρα μεινειεν αν; παντος ἡττον. τι ουν εστιν το κατασχησον; ει μεν δη και τουτο ειη σωμα, Διος σωτηρος δοκει αν μοι δεηθηναι αυτο παραλυομενον και σκιδναμενον. ει μεντοι χρη αυτο απηλλαχθαι της των σωματων παθης, ἱνα κακεινοις κινουμενοις την φθοραν ἀμυνειν δυνηται και κατασχῃ, εμοι μεν ου δοκει αλλο τι ειναι, η μονον γε το ασωματον. αὑτη γαρ δη φυσεων πασων μονη ἑστηκε, και εστιν αραρυια, και ουδεν σωματικη. ουτε γ᾽ ουν γινεται, ουτε αυξεται, ουτε κινησιν κινειται αλλην ουδεμιαν, και δια ταυτα καλως δικαιον εφανη πρεσβευσαι το ασωματον.

142) **Nemesius** *de natura hominis* c. 2. S. 70. κοινη μεν προς παντας τους λεγοντας σωμα την ψυχην αρκεσει τα

παρα

Zwar könnte man einwenden, daß die Stoiker zur Erklärung der realen Möglichkeit der Körper keine Seelenwesen, sondern eine spannende oder dehnende Bewegung (τονικη κινησις) zu Hülfe nehmen, welche zugleich nach außen und nach innen gerichtet sey, durch die erste Richtung die Größe und Beschaffenheiten, durch die zweite, die Einheit und das beharrliche Seyn der Körper bewirke. Allein da jede Bewegung von einer Kraft entspringen muß, so kann man fragen, welches ist diese Kraft, und welches ihr Substrat? Ist sie die Materie, so kommen wir auf das vorige Raisonnement; ist sie nicht Materie, sondern nur in der Materie, so ist sie von der Materie verschieden, und also immateriell. Noch ein Einwurf muß entkräftet werden. Die Körper haben drei Dimensionen oder Ausdehnungen; die Seele ist ebenfalls ausgedehnt, in sofern sie den ganzen Körper durchdringt, und daher auch allerdings ein Körper. Allein die Seele ist ihrer Natur nach keinesweges ausgedehnt, sondern nur zufällig, weil sie ihren Sitz in dem Körper hat, oder wird nur als ausgedehnt betrachtet. Denn jeder Körper ist zwar nach drei Dimensionen ausgedehnt; aber man kann den Satz nicht umkehren, daß alles Ausgedehnte nach drei Dimensionen Körper sey, da auch die Größe und Qualität, obgleich an sich unkörperlich, doch in dem Substrate der Materie zufällig eine Ausdehnung er-

παρα Αμμωνιου του διδασκαλου Πλωτινου και Νουμηνιου του πυθαγορικου λεγομενα. εισι δε ταυτα. τα σωματα τη οικεια φυσει τρεπτα οντα και σκεδατα και διολου εις απειρον τμητα μηδενος εν αυτοις αμεταβλητου ὑπολειπομενου, δειται του συντιθεντος και συναγοντος και ὡσπερ συσφιγγοντος και συγκρατουντος αυτα, ὁπερ ψυχην λεγομεν. Wenn man diese Stelle des Nemesius mit der vorhin aus dem Eusebius angeführten vergleichet, so ist es nicht zu bezweifeln, daß dieses Raisonnement dem Numenius angehört; vielleicht hat es Ammonius nur deutlicher vorgetragen.

erhalten [143]). Daß nun diese immaterielle Seele auch unsterblich sey, folgt aus denselben Prämissen. Denn ist sie kein Körper, so ist sie ihrer Natur nach eine unvergängliche Substanz.

Numenius metaphysisches System ist also, gleich dem Platonischen, ein Dualismus, Materialismus und Spiritualismus, jedoch so, daß der Materialismus dem Spiritualismus untergeordnet ist. Die Körperwelt hat nur ein precäres Seyn unter dem Einfluß des Geistigen, sie würde ohne geistige Substanzen gar kein Daseyn haben. Es ist eine weitere Ausführung der Idee des Plato von dem absoluten Seyn, und diese Idee, welche sich bis jetzt bei allen Platonikern erhalten hatte, gewann nur wieder ein vorzügliches Interesse, da der psychologische Materialismus, welcher durch den Stoicismus die Oberhand erhalten hatte, anfing sein Ansehen zu verlieren. Denn man wurde immer mehr inne, daß sich durch die materialistische Erklärung der Thätigkeiten und Veränderungen der Seele gar nichts aufklären lasse, und wenn man auch die Merkmale eines Körpers oder der Bewegung noch so fein analysire, doch die Möglichkeit des Denkens nie einsehe [144]). Hierdurch gewann die Entgegensetzung der Seele und der Körper eine festere Grundlage, und die weitere Entwickelung derselben ist die Hauptursache der

143) Nemesius *de natura hominis* c. 2. p. 71. εἰρημεν, ὅτι παν μεν σωμα τριχη διαστατον, ου παν δε το τριχη διαστατον σωμα. και γαρ το ποσον και το ποιον, ασωματα οντα καθ᾽ ἑαυτα, κατα συμβεβηκος εν ογκῳ ποσουται. ουτως ουν και τη ψυχη καθ᾽ ἑαυτην μεν προσεστι το αδιαστατον, κατα συμβεβηκος δε τῳ, εν ᾡ εστι, τριχη διαστατῳ οντι, συνθεωρειται και αυτη τριχη διαστατη.

144) Man sehe hierüber ein merkwürdiges Fragment des Longinus in der Ausgabe von Morus S. 285. und Eusebius *Praeparat. Evangel.* XV. c. 21.

der Entstehung des Alexandrinischen mit Schwärmerei verbundenen Spiritualismus, der indessen doch nicht ganz ohne Gewinn für die Erweiterung des menschlichen Wissens war. Denn auch hier gehet es wie bei mehrern Erfindungen, daß man zwar seinen Zweck verfehlet, aber dagegen etwas anderes findet. Man wollte Eroberungen in dem Reiche des Uebersinnlichen machen, und machte Entdeckungen in der Natur des menschlichen Geistes, nur daß sie nicht immer dafür anerkannt wurden. Denn die Erforschung der Seele und ihrer Kräfte wurde für den Schlüssel zur Erkenntniß des Uebersinnlichen und Absoluten gehalten, und die Erweiterung der Psychologie war daher eine natürliche Folge dieser metaphysischen Schwärmerei, wodurch der Nachtheil der letzten wieder einigermaßen vergütet wurde.

Auch Numenius fing schon an, mit mehrerer Aufmerksamkeit manche Erscheinungen des Gemüths zu beachten, wie dieß aus dem, was Porphyrius und Jamblichus bei dem Stobäus hier und da anführen, erhellet. Nur sind diese Anführungen zu kurz und fragmentarisch, ohne alle Gründe und oft so dunkel, daß man nicht weiß, was Numenius behaupten oder nicht behaupten wollte. So viel aber gehet doch hervor, daß es ihm mehr um die Erforschung des metaphysischen Wesens, als der empirischen Erkenntniß ihres Wirkens und Leidens zu thun war. So behauptete er ein gedoppeltes Seelenwesen, ein vernünftiges und unvernünftiges; daß jede Seele ein und dasselbe System von Vorstellungen in Rücksicht auf die Objecte habe, doch jede auf eine andere subjective Weise bestimmt; daß jede Seele, welche mit einem Körper verbunden worden, dadurch für gewisse Vergehungen bestraft werde [145]. Ueber das sinnliche Vorstellungsvermögen hingegen scheint er

145) Stobaeus *Eclogae Physicae* P. II. p. 836. 866. 912.

er eigne Nachforschungen angestellt zu haben, deren Inhalt sich aber nicht weiter bestimmen läßt [146]).

Außer diesen Speculationen beschäftigte den Numenius auch noch eine historische Darstellung der bisherigen philosophischen Systeme, womit er zugleich die Widerlegung aller außer dem Pythagoräischen und Platonischen verband. Pythagoras und Plato waren ihm die beiden großen Genies, welche das System des philosophischen Wissens erschöpft hatten; zuweilen setzte er den Pythagoras noch über den Plato. Er eiferte sehr über die Nachfolger des letztern, daß sie von dem Buchstaben seines Systems abgewichen, und dadurch neue Schulen gestiftet hätten [147]). Einen lebendigen Geist der Philosophie verrathen die Bruchstücke, welche sich bei dem Eusebius finden, nicht.

Wir finden dieselbe Richtung der Speculation auch bei Plutarch, einem Mann, der mit vielfachen gelehrten Kenntnissen ein gesundes praktisches Urtheil vereinigte, und eine große, nicht allein aus den Büchern geschöpfte, Menschenkenntniß besaß. Bei seiner entschiedenen Vorliebe für den Plato und dessen philosophisches System suchte er die religiösen Vorstellungen der Griechen und Aegyptier mit der Philosophie zu vereinigen, und in die erstern Licht und Zusammenhang zu bringen, welches ihn zu mancherlei allegorischen Deutungen und erkünstelten Erklärungsversuchen verleitete. Indem er dabei die einzige richtige Ansicht verließ, die Entstehungsart der religiösen Vorstellungen

146) Stobaeus *Eclogae Physicae* P. II. p. 832. Νουμηνιος δε την συγκαταθετικην δυναμιν παραδεκτικην ενεργειων φησας ειναι, συμπτωμα αυτης φησιν ειναι το φανταστικον, ου μην εργον τε και αποτελεσμα, αλλα παρακολουθημα.

147) Eusebius *Praeparat. Evangel.* XIV. c. 5. seq. Sein Werk war betitelt: περι της των Ακαδημαϊκων προς Πλατωνα διαστασεως. XV. c. 17. XI. c. 10.

gen aus der Natur des menschlichen Geistes und aus dem jedesmaligen Culturzustande der Zeiten, wo sie entstanden, zu erklären, so ließ er sich leicht zu dem Versuche verleiten, einen hyperphysischen Ursprung auszumitteln. Er suchte zu den Mythen von den Göttern ein Object in der Natur, und da bot ihm die Platonische Metaphysik einen glücklichen Fund dar, weil er in dem Philosophem von der Materie, der rohen und gebildeten Weltseele, die Quelle der Mythen fand, und sie daraus so erklären zu können glaubte, daß er alles Anstößige und Vernunftwidrige aus dem Wege schaffte, indem nun nicht mehr die Rede von der höchsten Gottheit, welche das absolute und unveränderliche Wesen ist, sondern von Untergottheiten die Rede sey [148]). Eine andere Erscheinung, nämlich der Verfall und das Verstummen der Orakel, welche für einen denkenden Kopf sehr wichtig seyn mußte, suchte er durch allerlei Hypothesen zu erklären, wozu er die Data aus der Philosophie des Plato und Anderer nahm. Vorzüglich that ihm die Lehre von den Dämonen dabei gute Dienste.

Bei allen diesen Veranlassungen zur Speculation, welche die Gestalt der öffentlichen Religion darbot, ist das Streben des menschlichen Geistes nach Einheit und Zusammenhang aller Erkenntnisse nicht weniger unverkennbar, als der gewöhnliche Fehler, daß er viel zu schnell gewisse Sätze als die höchsten Principien betrachtet, unter welche sich alles Mannigfaltige der Erkenntniß ordnen läßt, und ohne vorgängige Erforschung des Erkenntnißvermögens die Einheit, als in der Natur gegeben, voraussetzt, die nur ein Bedürfniß der Reflexion ist. Plutarch ging daher nicht über das Platonische System hinaus, sondern betrachtete es als das allein wahre, und suchte nun mit demselben alle wirk-

148) **Plutarchus** *de ει apud Delphos* edit. Hutten. T. IX. p. 242. *de Iside et Osiride* p. 194. *de defectu oraculorum* p. 320.

wirklichen und eingebildeten Objecte der Erkenntniß zu vereinigen. Was dem Plato noch problematisch geblieben war, z. B. die Existenz von Dämonen und Untergöttern, das nahm er sogleich als realen Gegenstand an, und verwandelte selbst bloße Abstractionen in Dinge. Diesen Fehler beging er vorzüglich bei der rationalen Psychologie und Kosmologie. So nimmt er die Existenz einer Weltseele in einem ganz andern Sinne als Plato an. Dieser verstehet darunter die ursprünglichen Kräfte der Materie, theils in dem Zustande der Regellosigkeit, ehe sie von Gott bestimmten Gesetzen unterworfen worden, theils in dem Zustande der von Gott herrührenden gesetzmäßigen Wirksamkeit. Aber Plutarch nimmt zwei ursprüngliche Weltseelen mit Vorstellungen an, aus deren Vereinigung die gute Weltseele entstand; nämlich eine bloß sinnlich vorstellende, und eine bloß denkende Seele, die von einander unabhängig in der Natur existirten. Denn, sagt er, Gott brauchte zur Bildung der Welt einen Stoff, der für die Körper nichts als Körper, und für die Seelen nichts als Seele seyn kann. Aus etwas Körperlosem Körper, oder aus dem Unbeseelten Seelen zu bilden, gehet über die Gränzen der göttlichen Allmacht [149]. Solche Umwandlungen mußte die Platonische Philosophie selbst von ihren Verehrern sich gefallen lassen. Sie ging aus einem tiefen Gefühle der Anforderungen der Vernunft an den Menschen und des Widerspruchs derselben mit den gewöhnlichen religiösen und sittlichen

149) Plutarchus *de procreatione animae ex Timaeo* ed. Francof. p. 1014. ὁ γαρ θεος ουτε σωμα το ασωματον, ουτε ψυχην το αψυχον εποιησεν. p. 1024. κοσμου ψυχην συνιστησιν εξ ὑποκειμενων της τε κρειττονος ουσιας και αμεριστου, και χειρονος, ἡν περι τα σωματα μεριστην κεκληκεν, ουχ ἑτεραν ουσαν, η την δοξαστικην και φανταστικην και συμπαθη τῳ αισθητῳ, κινησιν ου γενομενην, αλλ᾽ ὑφεστωσαν αἰδιον, ὥσπερ ἡ ἑτερα. το γαρ νοερον ἡ φυσις εχουσα και το δοξαστικον ειχεν.

lichen Vorstellungen der Menschen hervor; jetzt war Vernunft und Phantasie geschäftig, aus einem Theile dieser Ueberzeugungen, den Plato nur nicht ausdrücklich verworfen hatte, eine Metaphysik herauszubilden, welche Philosophie und Religion wieder in den engsten Zusammenhang bringen sollte. Denn durch die höhere metaphysische Abstraction der Begriffe war Gott ein leeres ontologisches Wesen geworden, welches in keiner Verbindung mit der Welt mehr stand. Diese Kluft widersprach dem dunkel geahndeten Bedürfniß der praktischen Vernunft. So wie sie aber durch Speculation entstanden war, so war auch die speculative Vernunft ebenfalls geschäftig, dieselbe durch ein verbindendes Mittelglied wieder auszufüllen. Das Mittelglied war die Lehre von den Dämonen, welche als Wesen betrachtet wurden, welche auf der Stufenleiter der Wesen zwischen Gott und Menschen in der Mitte stehen, und die Verbindung zwischen dem höchsten Wesen und der Welt vermitteln, so daß Gott durch sie die Welt regieret, den Menschen seinen Willen kundbar machet, und auf der andern Seite wieder die Wünsche, Gelübde und Gebete der Menschen vernimmt [150]).

Dieses Bedürfniß gab Veranlassung, daß die Lehre von den Dämonen eine größere Ausbildung erhielt. Man bemü-

150) Apuleius *de deo Socratis* Lugd. Bat. 1623. p. 425. Quid igitur post istam coelestem quidem, sed paene inhumanam tuam sententiam faciam? si omnino homines a diis immortalibus procul repelluntur, atque ita in haec terrae tartara relegantur, ut omnis sit illis adversus coelestes deos communio denegata? — Cui igitur preces adlegabo? cui vota nuncupabo? cui victimam caedam? quem miseris auxiliatorem, quem bonis fautorem, quem adversatorem malis in omni vita ciebo? quem denique, quod frequentissimum est, iuriiurando arbitrum adhibebo?

bemühete sich, das Geisterreich, so wie das Naturreich einzutheilen, mehrere Classen von diesen Mittelwesen nach dem Element, worin sie lebten, nach ihrer Natur, Denkungsart und bestimmten Wirkungskreis festzusetzen; alle diese Träume auf der einen Seite an gewisse philosophische Begriffe und Sätze anzuknüpfen, um der Lehre dadurch einen philosophischen Anstrich zu geben, auf der andern aus ihnen Erscheinungen der wirklichen Welt zu erklären; z. B. Orakel, Weissagungen, angebliche Geistererscheinungen. In allen diesen Rücksichten finden sich bei den Platonikern dieses Zeitraums mehr oder weniger Beiträge, vorzüglich auch bei dem Plutarch, der nicht allein schon eine Art von Dogmengeschichte über die Dämonen, sondern auch selbst manchen Zusatz aus seinem eignen phantasirenden Verstande liefert. So hat er eine eigne Hypothese von der Art, wie die Dämonen auf das Vorstellungsvermögen der Menschen wirken, und Gedanken mittheilen können. Die Gedanken der Dämonen sind nämlich mit einer Art von Glanz und Licht umgeben, wodurch sie alles durchdringen und allen Menschen zugegen sind; sollen sie aber vernehmlich werden, so muß die Seele von unruhigen Gemüthsbewegungen und materiellen Reizen frei seyn [151]). Ausführlich handelt auch Apulejus von den Dämonen, der die Lehrsätze schon mehr in einer gewissen Ordnung vorträgt. Auch Maximus Tyrius machte einen Versuch, die Wirklichkeit der Dämonen philosophisch zu beweisen. Er gehet von dem Satze aus, daß in der Welt eine stetige Stufenleiter der Wesen sey; wären aber keine Dämonen, so

151) Plutarchus *de genio Socratis* Tom. X. p. 359. *τῳ γαρ οντι τας μεν αλληλων νοησεις οἱον ὑπο σκοτῳ δια φωνης ψηλαφωντες γνωριζομεν· αἱ δε των δαιμονων φεγγος εχουσαι, τοις δυναμενοις ελλαμπουσιν, ου δεομεναι ῥηματων ουδ᾽ ονοματων, οἱς χρωμενοι προς αλληλους οἱ ανθρωποι συμβολοις ειδωλα των νοουμενων και εικονας ὁρωσιν, αυτα δ᾽ ου γινωσκουσι, πλην οἱς επεστιν ιδιον τι και δαιμονιον, ὥσπερ ειρηται, φεγγος.*

so würde eine Lücke seyn. Es sind fünf Gegensätze, welche alle Arten von lebenden Wesen und ihre Verkettung umfassen, nämlich: Unsterblich, sterblich; Unveränderlich, veränderlich; Vernünftig, vernunftlos; Empfindend, nicht empfindend; Lebend, leblos. Die Gottheit ist unveränderlich und unsterblich; der Mensch vernünftig und sterblich; das Thier vernunftlos und empfindend, die Pflanze empfindungslos und lebend. Zwischen Gott und Mensch fehlt offenbar ein Mittelglied, nämlich die Dämonen, welche unsterblich und veränderlich sind; ohne welche keine vollendete Harmonie in der Welt Statt finden würde. — Mehr Gewicht, als dieser vermeinte Beweis, hat jedoch auch bei diesem Maximus der oben angeführte Grund [152]).

Für die historische Kenntniß der ältern Philosophie, vorzüglich der Platonischen, und zur Aufklärung mancher Lehrsätze der letztern lieferte auch der große Arzt Claudius Galenus (geboren nach Chr. G. 131) nicht wenig. Die Verbindung der Philosophie mit der Arzneikunde war für beide Wissenschaften vortheilhaft. Vorzüglich verhinderte die Beschäftigung mit Erfahrungsgegenständen die Ausschweifung in die luftige Gegend leerer Träumereien. Sein Blick war auf den Menschen als Gegenstand der Erfahrung concentrirt, und wenn er sich bestrebte, die Gründe von manchen Erscheinungen zu entdecken, so ging er doch nie, selbst wenn er eine Hypothese wagte, aus dem Kreise möglicher Erfahrung heraus. Er entdeckte zuerst den Ursprung der Nerven in dem Gehirn, und betrachtete sie als die Bedingung des Empfindungsvermögens und der thierischen Bewegung. Um diese Erscheinungen zu erklären, nahm er mit mehreren ältern Aerzten einen äußerst feinen Lebensgeist (πνευμα ψυχικον) an, welcher aus der Luft abgesondert werde. Dieser Lebensgeist ist das Princip

152) Maximus Tyrius *Dissert.* XXVI. XXVII.

cip des wechselseitigen Einflusses zwischen Seele und Körper, und wohl zu unterscheiden von dem eigentlichen Seelenprincip (πνευμα ζωϊκον), das seinen Sitz in dem Gehirne hat. Diese Anwendung der Physiologie zur Erklärung psychologischer Erscheinnngen fand damals mehr bei den Aerzten, als bei den Philosophen Eingang, weil sie für diese zu materialistisch war [153]; in neuern Zeiten aber erhielt sie mehr Beifall, so wenig sie auch zur Aufhellung der empirischen Seelenlehre beitragen konnte. Seine Untersuchungen über die Temperamente, wobei er dem Hippokrates größtentheils folgte, haben mehr Interesse für den Arzt, als für den Philosophen. Ueberhaupt war er mit keinem ausgezeichneten philosophischen Talent ausgestattet, obgleich ein guter Kopf: er huldigte einem gemäßigten Dogmatismus, wählte ohne Sectengeist das Beste und Vernünftigste aus allen Schulen, vereinigte es mit seinen Erfahrungskenntnissen, und bestritt den Skepticismus ohne tiefsinnige Abwägung des eigentlichen Streitpunktes. Nur darin beweist sich sein gesundes Urtheil, daß er die Inconsequenz aufdeckt, welche die Skeptiker sich zu Schulden kommen lassen, daß sie dem Verstande alles Vermögen, Wahrheit zu erkennen, absprechen, und doch alles für ungewiß erklären, die Wahrheit jedes Urtheils in Anspruch nehmen, und doch das Ihrige geltend zu machen suchen. Das Urtheilsvermögen ist der oberste Gerichtshof der Wahrheit, vor welchem alle Gründe und Zweifel der Erkenntniß abgethan werden müssen [154].

Der

153) Nemesius *de natura hominis* c. 2. p. 36.

154) Galenus *de optimo docendi genere* nach der Erasmischen Uebersetzung. Hinc igitur incipiendum est. Dicit enim rursus ipsa mens, quod possibile nobis est naturali iudicio credere sive non credere: ipsum autem iudicium per aliquid aliud iudicare possibile non est. Qui fiet enim, vt id, quo iudicantur reliqua omnia, ab alio quopiam iudicetur?

Der Skepticismus, der nie eine große Anzahl von Anhängern zählte, war seit dem Aenesidem zwar nicht mit vorzüglichem Interesse gepflegt, aber auch nicht ganz vernachläßiget worden. Selbst das Studium der Platonischen Philosophie, und die Geschichte der Akademie mußte wenigstens die Zweifel gegen die Gewißheit der Erkenntniß in Andenken erhalten, wie das Beispiel des Favorinus beweiset, der ungeachtet seiner Vorliebe für den Plato, dennoch mehrere Schriften skeptischen Inhalts, unter andern von den zehn Zweifelsgründen, von der Erkenntniß, von dem Geist der akademischen Philosophie verfertigte. Er war nicht sowohl ein Skeptiker, als ein bescheidener Dogmatiker, und scheint den Skepticismus mehr historisch als philosophisch dargestellt zu haben. Daher rührte sein Schwanken und seine Inconsequenz, daß er bald behauptete: es sey ihm wahrscheinlich, daß nichts mit Gewißheit erkannt werden könne, und bald darauf die gewisse Erkenntniß mancher Gegenstände einräumte; daß er die Gründe des Skepticismus auseinander setzte, und doch seinen Schülern das Urtheil über wissenschaftliche Gegenstände überließ [155]. Aus

155) Galenus *de optimo docendi genere.* Recentiores autem (non enim solus fecit hoc Favorinus) nonnunquam eo proferunt epochen, ut negent, vel illud intellectu posse comprehendi, solem esse. Rursus alias eo proferunt cognitionem, ut discipulis suis permittant, antequam didicerint, de scientiis iudicare. Nec enim aliud est, quod dixit Favorinus libro de affectione Academica, cui titulus inditus est Plutarchus. Dicit autem idem in libro ad Epictetum, in quo inducitur Onesimus Plutarchi seruus cum Epicteto disputans. Quin et in libro, quem postea scripsit ad Alcibiadem, laudat etiam alios Academicos, qui in partes ambas sibi pugnantes et contrarias disserebant, ceterum discipulis permittebant, ut quod verius videretur eligerent. In hoc sane ait libro, sibi videri probabile, nihil certo sciri posse. Contra in Plutarcho concedere videtur, esse certam alicuius rei cognitionem.

Aus dieser kurzen Uebersicht gehet das Resultat hervor, daß alle Thätigkeit der Vernunft in diesem Zeitraume sich größtentheils in dem engen Kreise der Schulweisheit herumdrehte. Nicht Erweiterung des Gebiets des menschlichen Wissens nach der Leitung der Gesetze des menschlichen Geistes, sondern nur Erhaltung und Fortpflanzung der Ansichten und Ueberzeugungen, welche frühere Denker gefunden hatten, war das Ziel, wornach die denkenden Köpfe im Allgemeinen strebten. Aber dieses Streben war mit einigen Symptomen verbunden, aus welchen theils der gesunkene Werth der gangbaren Philosophie, theils das Bedürfniß einer höhern Richtung, eines freiern und lebendigern Geistes der Forschung hervorleuchtete. Die Einseitigkeit der Speculation, die Verbreitung des Auctoritätsglaubens ohne eigne innere Ueberzeugung, die todte Wiederholung des bloßen Buchstabens und trockner Formeln älterer philosophischer Systeme, ohne von dem lebendigen Geiste derselben angefacht zu seyn, dieses sind die Gebrechen der herrschenden Philosophie, welche nur dazu dienten, die Philosophen als Narren, und die Philosophie als einen thörigten Wahn in den Augen nüchterner Köpfe lächerlich zu machen. In diesem Geiste schwang Lucian seine Geißel über die Philosophen oder vielmehr Afterphilosophen, und selbst mit zum Theil über die ältern ehrwürdigen Männer, deren Kopien jene auf eine höchst lächerliche Art seyn wollten. Seine lebendigen Schilderungen geben ein sehr treues Bild von dem gesunkenen Ansehen der Philosophie als Wissenschaft. Ungeachtet aller gelehrten Anstalten, und aller Begünstigung, welche die Wissenschaften unter den römischen Kaisern von Trajan an erhielten, hatte sich doch das wahre Interesse für Wahrheit und Wissenschaft in den Köpfen der Meisten verloren, wenn auch Philosophie als Mode betrachtet, und als ein wesentliches Stück des guten Tones bei den bestellten Lehrern derselben gehöret wurde [156]).

Die

156) Man sehe darüber die Klagen des Taurus bei dem Gel=

Die Schuld von dieser Geringschätzung der Philosophie tragen aber nicht allein die Philosophaster, deren es in jener Zeit so viele gab, sondern die Ursache lag tiefer verborgen. Die ewige Wiederholung der Schulsysteme, die Verwandelung des freien Nachdenkens in bloße Nachbeterei, der Philosophie in einen Gegenstand der Gelehrsamkeit, welche aus Büchern geschöpft werden könne; die fortdauernde Uneinigkeit und Trennung der Philosophen über alle Gegenstände des menschlichen Wissens, ohne Aussicht einer möglichen Vereinigung, als durch Machtsprüche, welche nicht überzeugen, oder durch Ableitung aus einer gemeinschaftlichen Tradition, wodurch das Ansehen der Vernunft geschwächt werden mußte, oder durch bloß blendende Verwischung und Verdunkelung der Streitpunkte, und durch Zusammenmischung verschiedenartiger Systeme: alles dieses mußte unvermeidlich das Interesse an wissenschaftlichen Untersuchungen nach und nach schwächen, und die Ueberzeugung von dem Werthe der Philosophie als Wissenschaft herabstimmen.

Die Ueberzeugung von der Gewißheit, Haltbarkeit und Zulänglichkeit der gangbaren Philosophie war sehr gesunken, selbst bei denen, welche für eine Art von Philosophie Partie genommen hatten. Dieses verräth sich dadurch deutlich genug, daß sie bei allem Auctoritätsglauben doch theils auf fremde Auctoritäten sich beriefen, um ihr System zu befestigen, wie vorzüglich Numenius that, theils wieder aus andern Systemen Sätze in das ihrige aufnahmen. Es lag darin ein Geständniß, daß bei keiner Partei die reine vollständige Wahrheit zu finden, sondern in allen zer-

Gellius 1. c. 9. Nunc autem istis, qui repente pedibus illotis ad philosophos devertunt, non hoc est satis, quod sunt omnino αθεωρητοι, αμεσοι, αγεωμετρητοι; sed legem etiam dant, qua philosophari discant.

zerstreuet sey. Auf diesen Gedanken gründete **Potamo** aus Alexandrien, dessen Zeitalter nicht genau bestimmt, wahrscheinlich aber doch in das zweite Jahrhundert zu setzen ist, einen Versuch einer eigentlich so genannten **eklektischen Philosophie**[157]. Es scheint aber, als hätte er wenig Glück gemacht. Und in der That kann auch auf diesem Wege wohl mancher Lehrsatz ausgeschlossen werden, welcher nicht erwiesen ist, oder gegen die herrschende Denkungsart anstößt; aber ein vollständiges System von Wahrheit, welches nur aus einer gründlichen systematischen Erörterung des Erkenntnißvermögens hervorgehet, kann auf diesem Wege nicht gefunden werden. Dieses war auch wohl nicht der Zweck des Potamo, sondern nur, diejenigen Sätze zusammenzustellen, worin die Philosophen entgegengesetzter Parteien einstimmen könnten, um auf diese Art ihre Trennung aufzuheben. In diesem Sinne nahm er **zwei Principien der Erkenntniß**, wonach ihre Wahrheit zu beurtheilen sey, an, die **Vernunft**, als das **Subject aller Erkenntniß** und alles Urtheils, und die **deutlichste Vorstellung**, durch welche die **Beurtheilung des Wahren** vermittelt werde. Für die theoretische Erkenntniß stellte er vier Principe auf, **Materie**, **wirkende Ursache**, die **Wirkungsart** und den **Ort**; denn man fragt bei jedem Dinge, woraus es bestehe, wodurch es geworden, wie es wirke und wo es sich befinde. In der praktischen Philosophie stellte er als den höchsten Endzweck auf, ein **vollkommenes Leben in Gemäßheit der Tugend**, ohne die relativen Güter des Körpers und des äußern Zustandes auszuschließen[158]. Dieses eklektische System, wenn wir es so nennen

157) **Diogenes** *Laert. Prooemium* §. 21. ετι δε προ ολιγȣ και εκλεκτικη τις αἱρεσις εισηχθη ὑπο Ποταμωνος τȣ Αλεξανδρεως εκλεξαμενȣ τα αρεσαντα εξ ἑκαςης των αἱρεσεων.

158) **Diogenes** *Laert. Prooemium* §. 21. αρεσκει δ' αυτῳ

nennen dürfen, dessen rohen Umriß uns Diogenes ziemlich dunkel aufbewahret hat, scheint keine Anhänger gefunden zu haben; aber desto mehr Nachfolger erhielt die eklektische Manier, die Sätze aus verschiedenen Systemen nach subjectiven Bedürfnissen und Ansichten in ein Ganzes zu vereinigen.

Zu den Spuren eines freiern Forschungsgeistes, welcher die Schwächen und Mängel aller bisherigen Philosophie ahndend, das Bedürfniß einer tiefern Forschung empfand, könnte man erstlich die noch fortbestehende, wenn auch nur in einzelnen Stimmen sich vernehmen lassende skeptische Denkart rechnen, wenn nicht gerade in diesem Zeitraume gleichsam eine Art von Scheidewand sich zwischen dem Dogmatismus und Skepticismus erhoben hätte. Wir sehen beide ihren Gang für sich fortschreiten, ohne auf die Schritte der Gegner eine besondere Achtsamkeit zu bezeigen. Sie sind getrennt und äußern keinen wechselseitigen Einfluß. Die wenigen Dogmatiker, welche noch einige Rücksicht auf die Einwendungen des Skepticismus nehmen, wie Favorinus und Galenus, betrachten ihn mehr als ein Stück des Alterthums und als Gegenstand des historischen Wissens, als mit wissenschaftlichem Verstande. Aber noch auffallender scheint es, daß der gelehrteste Skeptiker sich bloß mit den ältern Dogmatikern beschäftiget, und der neuern mit keinem Worte erwähnt. Kannte er sie nicht, oder hielt er es nicht der Mühe werth, von ihnen Kenntniß zu nehmen, weil sie auf dem dogmatischen Wege ihrer Vorgänger fortschreiten?

Aber

τῳ (καθα φησι εν τῃ στοιχειωσει) δυο κριτηρια της αληθειας ειναι, το μεν, ὡς ὑφ᾽ ȣ̔ γιγνεται ἡ κρισις, τȣτ᾽ εςι το ἡγεμονικον· το δε, ὡς δι᾽ ȣ̔, οἱον την ακριβεςατην φαντασιαν. αρχας δε των ὁλων, την τε ὑλην και το ποιȣν, ποιησιν τε και τοπον. εξ ȣ̔ γαρ, και ὑφ᾽ ȣ̔, και ποιῳ, και εν ᾡ. τελος δε ειναι, εφ᾽ ὁ παντα αναφερεται, ζωην κατα πασαν αρετην τελειαν, ȣ̓κ ανευ των τȣ̃ σωματος κατα φυσιν αγαθων και των εκτος.

Aber unverkennbarer liegen die Anzeigen davon in dem Dogmatismus dieser Zeit selbst, indem das Mißverhältniß der Speculation zu den Zwecken und Bedürfnissen der Vernunft sich immer klärer offenbarte. Auf der einen Seite schien die Speculation, welche bloß für das theoretische Interesse der Vernunft bedacht ist, den Menschen gewaltsam in zwei Hälften zerleget und keinen Einfluß auf das praktische Leben hat, keines ernstlichen Studiums werth zu seyn: daher die Verachtung der Menge Afterphilosophen, deren ganze Weisheit in Worten oder in einem gewissen angenommenen Aeußern bestand; daher die vielen Versuche, die Philosophie wieder in das wirkliche Leben einzuführen. Auf der andern Seite war durch die Speculation über das göttliche Wesen selbst eine Lücke entstanden, welche allen Zusammenhang der theoretischen Erkenntniß aufhob, und dem Interesse der theoretischen und praktischen Vernunft widersprach. Indem man nämlich den Begriff des realsten Wesens so weit entwickelt hatte, daß man einsah, kein Prädicat eines erkennbaren Wesens könne dazu gebraucht werden, dasselbe zu bestimmen, wurde man inne, daß der Begriff völlig leer sey. Gleichwohl war dieser Begriff von unendlich wichtigem Interesse. Wenn also auf der einen Seite Gott als das Urwesen durch ein nothwendiges Interesse der Vernunft gedacht wurde, von dessen Willen und Verstand alles, was ist, abhängt, so setzte dagegen jener ontologische Begriff Gott außer allem Verhältniß zur Welt, als ein Wesen, das alle Vollkommenheiten in sich vereiniget, aber von aller Verbindung mit irgend einem andern Wesen abgesondert dasteht, das nicht aus sich heraus gehet, nichts außer sich hervorbringt, ein müßiger Beschauer seiner eignen Vollkommenheiten.

Diese Mängel der Speculation wurde man jetzt, da das Productionsvermögen der Vernunft einen Stillstand gemacht hatte, mit mehr Lebendigkeit inne; auch fing man

an,

an, ihnen schon zum Theil durch ein Mittel abzuhelfen, welches, weil man das Grundgebrechen der Speculation nicht gründlich erkannte, ebenfalls nur ein irriger Ausweg der Speculation war. Die Phantasie mußte mit ihren Bildern der Trockenheit des Raisonnements zu Hülfe kommen, und die Leerheit der Begriffe verdecken, und durch die Einschiebung von Mittelwesen suchte man die alle Gränzen der Erfahrung übersliegende Vernunft mit Welt und Menschenleben wieder in Verbindung zu bringen. Diese Verbindung der Phantasie und der Vernunft zum Behufe der Speculation erzeugte die schwärmerische Philosophie, welche einen weit lebendigern Geist athmet, als alle bisherige, und ein sonderbares Gemisch von Tiefsinn und Träumen der Phantasie ist. Ihr Beginnen haben wir in einzelnen Versuchen kennen gelernt; ihre Vollendung aber werden wir erst in der Folge geschichtlich darlegen, wenn wir vorher die letzte vollkommnere Gestalt des Skepticismus, womit er auf eine Zeitlang gänzlich von dem Schauplatze des Kampfes abtritt, betrachtet haben.

Dritter Abschnitt.

Skepticismus in seiner vollkommneren Gestalt bei dem Sextus.

Der Skepticismus hatte, wie wir gesehen haben, durch Aenesidems Bemühungen eine neue Gestalt gewonnen, aber in Rücksicht auf die Dogmatiker wenig Sensation gemacht. Dasselbe Schicksal hatte auch der Versuch des Sextus, dem Dogmatismus den letzten Streich zu geben. Die Dogmatiker ließen sich dadurch in dem Fortgange ihrer Speculation nicht irre machen; sie rächten sich vielmehr

für die Schmach, welche in dem Resultate desselben lag, dadurch, daß sie von der Existenz desselben so wenig als möglich Kenntniß nahm [1]). So wie der gegenseitige Kampf aufhörte, verlor auch der Skepticismus allen seinen Reiz, und der Dogmatismus ging seinen Gang ungehindert fort. Worin mag wohl die Ursache dieses Phänomens liegen? Ist es aus dem Wesen des Skepticismus, dessen Verhältniß zum Dogmatismus, und beider zu der Natur des menschlichen Geistes überhaupt, oder insbesondere aus der Gestalt, welche der Skepticismus eben damals angenommen hatte, erklärbar? Beide Ursachen vereinigten sich zur Hervorbringung dieser Wirkung. Der Skepticismus, zumal wenn er allgemein und consequent ist, ist immer ein gespannter Zustand des denkenden Geistes, welcher eine besondere, nicht sehr gemeine Denkart voraussetzt, und durch die Verzichtleistung auf die Befriedigung der natürlichen Wißbegierde für die meisten Menschen etwas Zurückstoßendes hat. Daher kann er nie das wiederholte Streben des Dogmatismus, den Umfang des menschlichen Wissens auszudehnen, ersticken. Zu dieser allgemeinen Ursache, welche der Verbreitung des Skepticismus hinderlich ist, kam nun noch die besondere hinzu, daß er auch in seiner vollkommenen Gestalt, wie wir ihn bei dem Sextus finden, doch sich auf die Bestreitung des ältern Dogmatismus ausschließlich einschränkte, und daher bei veränderter Art der Speculation oder bei neuen Versuchen, alte Systeme und Behauptungen in verbesserter Gestalt aufzustellen, leicht den Schein veranlaßte, als träfen die abgestumpften

Waffen

1) Dieser Behauptung widerspricht die Versicherung des Sextus gar nicht, daß die Skeptiker bei dem Volke einen größern Namen haben, als die andern Philosophen. (*advers. Mathem.* I. §. 5.) Denn es ist ungewiß, ob sich ihr Ansehen bei dem Volke auf ihren Skepticismus, vielmehr wahrscheinlich, daß es sich auf ihre Geschicklichkeit in der Heilkunst gründete.

Waffen des Zweifels diese nicht mehr, dadurch aber selbst großtentheils aufhörte, zu interessiren, nachdem die Gegenwirkung aufgehoben war. Aber auch selbst die Richtung, welche der Skepticismus genommen hatte, die Art und Weise, wie er noch zuletzt von Sextus aufgestellt, gerechtfertiget und geltend gemacht wurde, trug zu seinem Schicksal nicht wenig bei, wie sich aus der folgenden Darstellung ergeben wird.

So merkwürdig auch Sextus, mit dem Zunamen Empirikus, von der Secte der Aerzte, welcher er anhing, als letzter Skeptiker und als Schriftsteller ist, so unbedeutend ist unsere Kenntniß von seinem Leben. Weder das Geburts- noch das Sterbejahr, weder sein Vaterland noch sein Aufenthaltsort ist bekannt. Indessen ist doch dieses Datum ausgemacht, daß er noch vor dem Diogenes Laertius, der seiner erwähnet, und wahrscheinlich zu der Zeit des Galenus, also gegen das Ende des zweiten Jahrhunderts gelebt hat [2]). Der Umstand, daß Sextus unter den Dogmatikern vorzüglich die Stoiker bestreitet, welche besonders zu den Zeiten des Kaisers Marcus Aurelius Antoninus und kurz nachher im Ansehen standen, begünstiget diese Zeitbestimmung sehr. Auch wird daraus begreiflich, warum Sextus des Stifters der Neuplatonischen

2) Diogenes Laert. IX. §. 116. Galenus führt in der Schrift: *περι ὑποτυπωσεως εμπειρικης*, welche er in seinem 37 Jahr schrieb, als die letzten Empiriker Theodos und Menodotus an; zwischen diesen und dem Sextus folgt aber in der Reihe derselben nach dem Diogenes, Herodotus, der Lehrer des Sextus. In der *εισαγωγη*, welche auch dem Galenus beigelegt wird, findet man aber auch den Sextus selbst noch als empirischen Arzt aufgeführt. Der jüngste Philosoph, dessen Sextus erwähnet, ist der Stoiker Basilides, ein Lehrer des Kaisers M. Antoninus. *advers. Logic.* VIII. §. 258. vergl. *Eusebii Chronicon* Jahr 2163.

schen Philosophie, so wie dieser selbst keine Erwähnung thut. Was das Vaterland dieses Mannes betrift, so findet man in seinen Schriften bloß einige Data, aus denen wahrscheinlich geschlossen werden kann, daß er ein Grieche war, der sich eine Zeitlang zu Athen, nachher aber an einem andern Ort, vielleicht zu Alexandrien, aufhielt. Denn daß er kein Libyer ist, wie Suidas angibt, ist einleuchtend aus einer Stelle, wo er sein Vaterland Libyen entgegensetzt 3). Da, wo er von den Sitten und Gebräuchen verschiedener Länder und Völker spricht, bedient er sich oft des nur Griechen und Römern gewöhnlichen Ausdrucks, Barbaren, um im Allgemeinen Ausländer zu bezeichnen. Ueberhaupt aber ist die Correctheit, Deutlichkeit und Eleganz der griechischen Sprache, die umfassende Kenntniß der griechischen Gelehrsamkeit, und vor allen seine dem griechischen Charakter angemessene Denkart ein sehr bedeutender Grund, ihn für einen Griechen zu halten 4).

Sextus war, wie mehrere Skeptiker seit dem Aenesidem, ein Arzt, dieß sagt er selbst, und zwar der empirischen Secte zugethan. Dieses letzte ist zwar von einigen bezweifelt worden, weil Sextus selbst nicht die Empiriker, sondern die Methodiker den Skeptikern an die Seite setzt, jene

3) Sextus Empiric. *Hypotyp.* III. §. 213. *νομος τε παρ' ἡμιν κελευει μιᾳ συνοικειν ἑκαστον· Θρᾳκων δε και Γαιτουλων, (Λιβυων δε εθνος τουτο) πολλαις ἑκαστος συνοικει.* II. §. 98. *προς καιρον δε αδηλα, ἁπερ την φυσιν εχοντα εναργη, παρα τινας εξωθεν περιστασεις κατα καιρον ἡμιν αδηλειται, ὡς εμοι νυν ἡ των Αθηναιων πολις.*

4) Sextus Empiric. *advers. Grammat.* §. 246. *οἷον το ὑφ' ἡμων καλουμενον ὑποποδιον Αθηναιοι και Κωοι χελωνιδα καλουσιν. αλλα εστι το μεν ὑποποδιος ετυμον, ἡ δε χελωνις ανετυμον. και ου δια τουτο οἱ μεν Αθηναιοι λεγονται βαρβαριζειν, ἡμεις δε ἑλληνιζειν, αλλ' αμφοτεροι ἑλληνιζειν.*

jene aber als negative Dogmatiker betrachtet [5]); ungeachtet der von ihm angeführten Unterscheidungsmerkmale ist es aber doch kein Widerspruch, wenn er als Skeptiker auch zugleich empirischer Arzt war, da die Skeptiker mit den Empirikern doch darin überein kommen, daß eine rationale Erkenntniß der Erscheinungen des menschlichen Körpers nicht unter die Wirklichkeiten gehöre, da beide sich bloß in Ansehung des Handelns an die Erfahrung halten, und den Dogmatismus bestreiten. Wenn die Empiriker so weit gingen, daß sie nicht allein die Wirklichkeit, sondern auch die Möglichkeit der rationalen Erkenntniß läugneten, so entfernten sie sich darin nicht sowohl von dem Geiste als von der Sprache der Skeptiker, welche durch ihre Bestreitung des Dogmatismus eben dahin führten. Außerdem ist es wohl möglich, daß Sextus erst mit und durch das Studium der Heilkunst auf den Skepticismus geführt wurde, und nachher nicht Ursache fand, die empirische Schule mit der methodischen zu verwechseln, da in Ansehung des Heilverfahrens beide, wie es scheint, einstimmig waren.

Sextus ist der vorzüglichste Skeptiker unter den Alten. Er hat dem Skepticismus die größte Ausdehnung gegeben, den Dogmatismus von allen Seiten angegriffen, und ihm keinen Fußbreit Boden übrig gelassen, wo er sich halten könnte. Unter seinen Streichen stürzt das ganze Gebäude der Speculation zusammen, und selbst die Hofnung, aus den zertrümmerten Baumaterialien einen festern Bau aufzuführen, schwindet unter der Menge von Zweifeln dahin. Dieser alles zerstörende Skepticismus tritt gleichwohl in einer

5) **Sextus Empiric.** *advers. Grammat.* §. 260. 261. *advers. Logic.* I. §. 202. *Hypotyposes. Pyrrhon.* I. §. 236 seq. **Galeni** *εισαγωγη* c. 4. *της δε εμπειρικης προεστησεν Φιλινος Κωος — μετα Φιλινον εγενετο Σεραπιων Αλεξανδρευς, ειτα Απολλωνιοι δυο, πατηρ τε και ὑιος Αντιοχεις, μεθ᾽ ὧν Μηνοδοτος και Σεξτος, οἱ και ακριβως εκρατυναν αυτην.*

einer so einfachen, kunstlosen Gestalt daher, mit der Miene der Zuversicht, mit affectloser Ruhe eines Weisen. In der That ein kühnes Unternehmen, zu welchem nicht weniger Muth gehörte, als das bewunderungswürdigste System der menschlichen Erkenntnisse aufzuführen. Als sich der Skepticismus noch bloß an die Erscheinungswelt hielt, hatte er ein leichtes Spiel, durch den Widerstreit der Empfindungen den Wahn einer Erkenntniß der Dinge an sich zu zerstören. Jetzt aber, da er nach Aenesidem sich auch an das Gebiet der wissenschaftlichen Erkenntniß wagte, welches durch das angestrengte Forschen vieler großer Denker so herrlich angebauet schien, da wurde das Unternehmen gewagter, nicht allein darum, weil der Skeptiker die ganze Masse menschlicher Erkenntnisse, aller wirklichen und vermeinten Entdeckungen übersehen und eine überlegene Anzahl von Männern bestreiten mußte, sondern auch, weil er wenig für und fast alles gegen sich hatte, das Ansehen der Philosophen und ihrer Systeme, Vorurtheile, das speculative Interesse der Vernunft.

Dieser Skepticismus ist aber auch aus eben diesen Ursachen ein sehr interessantes Schauspiel für den forschenden Betrachter der Fortschritte der wissenschaftlichen Cultur. Der Zweifelsgeist ist selbst ein unläugbarer Beweis von der höhern Cultur der Vernunft, die erste Aeußerung, daß sie mit sich selbst zu rechnen, ihre Wünsche mit ihrem Vermögen, ihre Hülfsmittel mit ihren Zwecken zu vergleichen anfängt. Welcher Grad von Bildung gehört nicht dazu, ehe die Vernunft von den dunkeln Ahndungen unzureichender Erkenntnißgründe bis zu dem deutlichen Bewußtseyn derselben fortgehen, und sich selbst Rechenschaft über ihre Zweifel und Unzufriedenheit mit der gegenwärtigen Summe wissenschaftlicher Erkenntnisse ablegen kann. Welche Einsicht, Gewandtheit und Behutsamkeit erfordert die Bestreitung aller dogmatischen Behauptungen, wenn sie nicht

selbst

selbst Blößen geben, und indem sie von andern dogmatischen Sätzen ausgehet, einen neuen Dogmatismus in einer veränderten Gestalt aufstellen, und sich selbst dem Skepticismus wieder preis geben will? Aber nicht allein der Skepticismus an sich, sondern auch in dem wirklichen Kampfe mit dem Dogmatismus gewähret ein großes Interesse, indem er den eigentlichen Bestand und Gehalt der griechischen Philosophie und Wissenschaft in einer leichten Uebersicht vor Augen legt, den Gewinn und Fortschritt der Mängel und Gebrechen derselben berechnen läßt, und den Punkt genau bestimmt, bis zu welchem die Griechen in der wissenschaftlichen Cultur fortgerückt waren. Ehe wir aber diesen Skepticismus selbst nach seinen Eigenthümlichkeiten betrachten, wollen wir erst untersuchen, welches Verdienst um dessen vollkommnere Gestalt dem Sextus nach Gründen der Wahrscheinlichkeit beizulegen ist.

Daß der Skepticismus nach dem Aenesidem große Fortschritte in Rücksicht auf das Formale und Materiale gethan habe, erhellet schon aus dem ersten Abschnitte dieses Hauptstücks, und aus Sextus eigenem Geständniß [6]. Denn Aenesidem hatte schon, was die Erkenntniß der Aussendinge, und die Behauptungen der Dogmatiker über einzelne Gegenstände des Wissens betrift, eine große Menge Materialien gesammlet, woraus die Nothwendigkeit, jedes entscheidende Urtheil zurückzuhalten, in die Augen leuchtete; und die Folgenden werden gewiß nicht ermangelt haben, auf diesem Wege weiter zu gehen. Was das Formelle betrift, so konnte auch zu dem, was das Wesentliche des Skepti-

6) Sextus Empiric. *Hypotypos. Pyrrhon.* I. §. 222. *περι δε τȣ, ει εϛιν (Πλατων) ειλικρινως Σκεπτικος, πλατυτερον μεν εν τοις ὑπομνημασι διαλαμβανομεν· νυν δε ὡς εν ὑποτυπωσει διαλαμβανομεν κατα Μηνοδοτον και Αινησιδημον· ὑτοι γαρ μαλιϛα ταυτης προεϛησαν της ϛασεως.*

Skepticismus anlangt, auch nicht viel hinzugethan werden, seitdem Aenesidem auf den Widerstreit der Erscheinungen, und seine Nachfolger auf die logische Unzulänglichkeit aller dogmatischen Begründung der Erkenntniß aufmerksam gemacht hatten. Dieses bestätiget die nähere Betrachtung der von dem Sextus gegebenen Darstellung des Skepticismus vollkommen. Allenthalben, wo er die Unerweislichkeit einer dogmatischen Lehre darthun will, beruft er sich darauf, daß die Dogmatiker das Unerwiesene als gewiß annehmen, oder, daß ihre Gründe wieder neue Gründe in das Unendliche fort bedürfen, oder daß sie ihre Gründe aus dem Begründeten, und dieses wieder aus den Gründen herleiten, oder daß wegen der Relation des Unbekannten mit dem Bekannten, keine Erkenntniß des Ersten möglich sey. Er beobachtet also genau das logische Verfahren, welches nach seiner eignen Aussage die neuern Skeptiker seit Aenesidems Zeiten eingeführt hatten 7).

Erwägen wir diese Vorarbeiten in beiden Rücksichten, so können wir nicht behaupten, daß Sextus den Skepticismus vollendet habe. Er hat in dem Wesentlichen desselben nichts geändert, nichts hinzugethan; er folgt den Ansichten, welche seine Vorgänger eröffnet hatten. Aber dadurch soll auch nicht behauptet werden, daß er gar kein Verdienst um die skeptische Philosophie habe; es bleibt ihm das untergeordnete Verdienst der allgemeinen Anwendung und der vollendetern Darstellung. Denn können wir gleich in dieser Rücksicht keine bestimmte Gränzlinie zwischen ihm und seinen Vorgängern ziehen, weil wir die Schriften der letztern mit den seinigen nicht vergleichen können: so ist es doch nicht wahrscheinlich, daß er ohne alle

7) Sextus Empiric. *Hypotyp. Pyrrh.* I. §. 164 seq. Man vergleiche auch §. 185. wo er eben dieses Verfahren auf die skeptischen Gründe des Aenesidems gegen die ursachliche Verknüpfung anwendet.

alle Eigenthümlichkeit blos wiederholt haben sollte, was schon vor ihm war gesagt worden. Dazu mißbraucht ein guter Schriftsteller — und dieses ist Sextus unstreitig — seine Talente nicht. Es ist nicht wahrscheinlich, daß der Skepticismus, wenn auch der eigentliche Punkt, worauf es bei dieser Denkart ankommt, die Ansichten von der menschlichen Erkenntniß, die Gründe und Gränzen des Zweifels im Allgemeinen entwickelt und bestimmt worden, sich in völliger Klarheit und Bestimmtheit ausgesprochen, allen Mißverständnissen vorgebeugt, oder auf alle Gegenstände, die eine skeptische Ansicht zulassen, angewendet habe. Man darf daher wohl mit Grund annehmen, daß die Darstellung des Skepticismus, besonders des allgemeinen Theils desselben, dem Sextus eigenthümlich ist, und daß besonders der angewandte Theil, welcher die dogmatischen Behauptungen bestreitet, seiner eignen Ansicht und Beurtheilung der philosophischen Systeme viel zu verdanken hat. Denn es gab noch immer Mißverständnisse in Ansehung des eigentlichen Geistes des Skepticismus, zu welchen selbst die Art, wie sich einige Skeptiker darüber erklärt hatten, und die Schwierigkeit, den rechten Punkt zu treffen, worin sich diese Methode zu philosophiren von der dogmatischen, vorzüglich der negativen, unterschied, Veranlassung gegeben hatte. Und was die Ausdehnung des Skepticismus betrift, so darf man wohl nicht voraussetzen, daß alle Skeptiker, welche größtentheils praktische Aerzte waren, so viel Kenntnisse und Muße besessen haben, um, wie Sextus, den Dünkel der Dogmatiker in allen wissenschaftlichen Zweigen zu demüthigen. Am wenigsten darf man diese umständliche Auseinandersetzung und Prüfung von dem Aenesidem erwarten, da er nur unter dem zehnten Zweifelsgrunde von der Uneinigkeit der Dogmatiker, wahrscheinlich nur im Allgemeinen, gehandelt, und hätte er ihr auch in einer andern Schrift seine besondere Aufmerksamkeit gewidmet,

widmet, doch sich nicht von aller Anhänglichkeit an dem Dogmatismus losgerissen hatte.

Sextus besaß einen sehr gebildeten Geist, viel Gewandtheit und Scharfsinn, mit viel Kälte und Ruhe des Gemüths. Er umfaßte alle gelehrte Kenntnisse der Vorzeit; alle Versuche, die Wahrheit und Gewißheit einer wissenschaftlichen Erkenntniß zu begründen, alle noch so verschiedenen Ansichten über die wichtigsten, den Menschen am meisten interessirenden Gegenstände hatte er mit der größten Deutlichkeit aufgefaßt; er spricht über ganz verschiedene Wissenschaften mit großer Einsicht und Bestimmtheit; Fehler und Mängel, Widersprüche und Inconsequenzen entdeckt er mit Leichtigkeit. Neben dieser Gewandtheit und Vielseitigkeit offenbaret sich aber auch eine gewisse Beschränktheit des Geistes, welche von der einseitigen Richtung des Geistes entsprang, indem er theils die Sphäre für die Anwendung der Geisteskraft in gewisse Gränzen eingeschlossen hatte, theils auch in dieser Sphäre nur immer einerlei Methode auf eine und dieselbe Art zur Entdekkung der Grundlosigkeit der Behauptungen anwendete, ohne seinen Blick auf die innere Natur des menschlichen Geistes zu richten. Die Einförmigkeit des Gegenstandes und der Behandlung desselben — denn immer sucht er seinen Zweck, die Zurückhaltung des entscheidenden Urtheils, auf eben und dieselbe Weise zu erreichen, durch die Anwendung der fünf neuern skeptischen Gründe — würde daher bald Ueberdruß und Ekel erregen, wenn die Zusammenstellung der widerstreitenden Behauptungen nicht noch andere interessantere Resultate darböte, als Sextus daraus zu ziehen Lust hatte.

Das Thema, welches sich Sextus auszuführen vorgenommen hatte, war die Ungewißheit der objectiven Erkenntniß, der Mangel eines sichern und zuverläßigen Grund-

satzes,

satzes, woraus die Uebereinstimmung der Vorstellungen mit ihren Objecten vollkommen einleuchtete, und die Aufdeckung des Dünkels der Dogmatiker, daß sie in Ermangelung eines solchen Princips doch mit einem eitlen Wissen prahlten. Zu dieser Absicht stellt er den Widerstreit der Behauptungen der Dogmatiker als Thatsache auf, und da er diesen Gegenstand bloß aus dem logischen Gesichtspunkte betrachtet, nur aus gegebenen oder gemachten Begriffen raisonniret, ohne auf die Natur und die Gesetze des Erkenntnißvermögens selbst zu achten, so ziehet er daraus die Folgerung, daß sich dieser Widerstreit auf keine Weise heben läßt, weil sich nicht alles beweisen läßt, und doch alles bewiesen werden müßte, wenn man sich der Gewißheit einer Erkenntniß rühmen wollte. In diesem Punkte liegt die Stärke und die Schwäche dieses Skepticismus, welchen wir nun näher kennen lernen wollen. Wir machen den Anfang mit der Darstellung des Skepticismus im Allgemeinen.

Der Skepticismus ist eine eigne Denkart, welche mit dem Dogmatismus, sowohl dem positiven als negativen, nichts gemein hat. Der positive Dogmatismus behauptet von sich eine wirkliche Erkenntniß der Dinge; der negative oder die neue Akademie läugnet die Möglichkeit derselben; der Skepticismus entfernt sich von beiden darin, daß er weder jene behauptet, noch dieses läugnet, sondern nur auf die Zurückhaltung eines entscheidenden positiven oder negativen Urtheils dringet. Der Dogmatiker glaubt die Wahrheit gefunden zu haben, der Akademiker hat das Suchen als unmöglich aufgegeben, der Skeptiker bezweifelt nur das Gefundenseyn und behält sich das Suchen vor [8]).

Dieser

8) Sextus Empiric. *Hypotypos. Pyrrhon.* I. c. 1.

Dieser Gegensatz: **Skepticismus ist kein Dogmatismus**, ist dem Sextus der Hauptpunkt bei seiner Darstellung der Skepticismus. Von dieser Seite war er nämlich am häufigsten angegriffen worden, daß man ihn als einen dem positiven Dogmatismus entgegengesetzten Dogmatismus betrachtete, welcher die Unmöglichkeit der Erkenntniß behaupte: und man forderte in dieser Hinsicht mit Recht einen Beweis von ihm, welchen er nicht geben konnte, ohne von etwas Gewissen auszugehen, wodurch er sich selbst hätte zerstören müssen. Diese Folgerung war ganz richtig, weil man von beiden Seiten noch nicht dahin gekommen war, die Logik, als Wissenschaft von den bloß formalen Gesetzen des Denkens, bei diesem Streite außer dem Spiele zu lassen. Aus dieser Ursache gibt sich nun Sextus alle Mühe, den Skepticismus als das Gegentheil vom Dogmatismus, das ist, nicht als **dogmatisches System**, auch nicht als **Kunst, den Zweifel hervorzubringen**, sondern als **individuelle Denkart** darzustellen. Aber dieses ist ihm nicht ganz gelungen; es offenbaren sich manche Widersprüche sowohl in der Erklärung selbst, als in der wirklichen Anwendung.

Der **Skepticismus** bestehet, nach ihm, in dem **Vermögen, das sinnlich Vorgestellte und Gedachte auf jede mögliche Weise einander entgegenzustellen, und dadurch wegen des Gleichgewichts der Gründe zur Zurückhaltung alles Urtheils über die Objecte und zur Gemüthsruhe zu gelangen** 9).

Der

9) Sextus Empiric. *Hypotyp. Pyrrhon.* I. c. 4. *εστι δε ἡ σκεπτικη δυναμις αντιθετικη φαινομενων και νοουμενων καθ᾽ οἱον δηποτε τροπον, αφ᾽ ἡς ερχομεθα δια την εν τοις αντικειμενοις πραγμασι και λογοις ισοσθενειαν το μεν πρωτον εις εποχην, το δε μετα τουτο εις αταραξιαν.*

Der letzte Zweck des Skeptikers ist Gemüthsruhe. Denn es ist nicht möglich, bei der Betrachtung des Widerstreits in den Dingen und Meinungen ruhig und gleichgültig zu bleiben, so lange man noch an die Möglichkeit einer objectiven Erkenntniß glaubet; und in dem Praktischen zeiget sich diese Unruhe in Ansehung der für gut oder böse erkannten Objecte noch mehr, man mag in dem Besitze derselben seyn oder nicht. Wer aber zweifelt, der höret auf, an den Objecten selbst Interesse zu nehmen, und es ist ihm gleichgültig, ob man in Ansehung derselben etwas bejahet oder verneinet, ob man sie besitzet oder nicht besitzet [10]. Nach der obigen Erklärung des Skepticismus müßte man einen ganz andern Zweck erwarten, nämlich die Aufregung des Forschungsgeistes durch die Aufdeckung des bisherigen Mangels am Wissen. Denn er ist die Art zu philosophiren, wo man die Wahrheit noch nicht gefunden zu haben glaubt, und sich noch mit der Findung derselben beschäftiget. Wie kann aber das fortgesetzte Suchen und Forschen Statt finden, wenn alles Interesse an theoretischer Erkenntniß verschwunden, und Gleichgültigkeit an die Stelle desselben getreten ist? Wie kann überhaupt Zweifel und Gleichgültigkeit mit einander bestehen, da der Zweifel immer eine unruhige Gemüthsstimmung ist? Jene Gemüthsruhe, welche mit Gleichgültigkeit verbunden ist, kann nicht aus dem Zweifel hervorgehen, sondern aus der innigen Ueberzeugung, daß alles Forschen vergeblich ist, der Widerstreit in den Vorstellungen auf keine Weise gehoben werden kann.

Der

10) Sextus Empiric. *Hypotyp. Pyrrh.* I. c. 6. 12. §. 25. *αρξαμενος γαρ φιλοσοφειν ὑπερ του τας φαντασιας επικριναι και καταλαβειν, τινες μεν εισιν αληθεις, τινες δε ψευδεις, ὡστε αταρακτησαι, ενεπεσεν εις την ισοσθενη διαφωνιαν· ἡν επικριναι μη δυναμενος, επεσχεν. επισχοντι δε αυτῳ τυχικως παρηκολουθησεν ἡ εν τοις δοξαστοις αταραξια.*

Der Skepticismus gehet aus dem Gleichgewicht der Gründe hervor. Wenn man durch Entgegensezzung der Objecte und Vorstellungsarten den Widerstreit bemerket, so daß auf der einen Seite so viel Gründe sind, als auf der entgegengesetzten, und kein Grund einen Vorzug vor dem andern in Ansehung der Ueberzeugungskraft behauptet, so kommt das Gemüth in den Zustand des Gleichgewichts, daß es sich weder auf die eine noch auf die andere Seite neiget, sich weder zum Fürwahrhalten, noch zum Gegentheil bestimmt [11]).

Der Gegenstand des Skepticismus ist nicht subjective, sondern objective Erkenntniß, nicht das, was uns erscheint, sondern was den Erscheinungen zum Grunde liegt. Wir fühlen uns von den äußern Objecten auf eine gewisse Weise afficirt, wir stellen uns die Objecte auf diese oder jene Art vor. Der Skeptiker läugnet diese Vorstellungen und Empfindungen, und die Beziehungen derselben auf sein vorstellendes Subject nicht ab; was aber die Objecte außer dieser subjectiven Beziehung seyn, und wie sie beschaffen seyn mögen, dieß ist der Punkt, welcher den Dogmatiker und Skeptiker trennt. Der erste behauptet, dieses Object an sich zu erkennen, es sey durch Vorstellungen der Sinnlichkeit oder des Verstandes; der Skeptiker hingegen findet sich durch das Gleichgewicht der Gründe genöthiget, alles Urtheilen darüber auszusetzen [12]). Was unmittelbar wahr-

11) Sextus Empiric. *Hypotypos. Pyrrhon.* I. §. 12. *συςασεως δε της σκεπτικης εςιν αρχη μαλιςα το, παντι λογω λογον ισον αντικεισθαι. απο γαρ τυτυ καταληγειν δοκυμεν εις το μη δογματιζειν.*

12) Sextus Empiric. *Hypotypos. Pyrrhon.* I. §. 19. *ὁταν δε ζητωμεν, ει τοιυτον εςι το ὑποκειμενον, ὁποιον φαινεται το μεν, ὁτι φαινεται, διδομεν, ζητυμεν δ' υ περι τυ φαινομενυ, αλλα περι εκεινυ, ὁ λεγεται περι τυ φαινομενυ.*

wahrgenommen, empfunden, gedacht wird, das hat für uns subjective Realität. Dieses nennet Sextus das Phänomen, das unmittelbar gewisse, das Bekannte (προδηλον); das Object aber, worauf sich die Vorstellungen beziehen, was nicht unmittelbar wahrgenommen wird, das Unbekannte (αδηλον, αφανες) [13]. Wir können diesen Gegensatz nicht besser als durch die Unterscheidung der kritischen Philosophie zwischen Erscheinung und Ding an sich ausdrücken. Man muß sich hüten, diesen Gegensatz mit der Unterscheidung der kritischen Philosophie zwischen Erscheinung und Ding an sich für einerlei zu halten. Der Skeptiker fing nur an, diesen Unterschied zu entwickeln, welcher erst durch die kritische Erwägung des Erkenntnißvermögens sein volles Licht erhielt, und er gründete sich dabei fast ausschließlich auf die verschiedene Art, wie Menschen afficirt und zu Vorstellungen bestimmt werden. Hätte er darin eine völlige Uebereinstimmung gefunden, so würde er nach den deutlichen Erklärungen des Sextus vielleicht kein Bedenken gefunden haben, das dadurch Vorgestellte für das Reale, das Ding an sich zu halten [14]). In diesem Sinne läßt er Erscheinungen unangefochten; und wenn er Erscheinungen mit Erscheinungen in Widerstreit setzt, so will er nicht diese bestreiten, sondern nur die Trüglichkeit der Vernunft in ein helleres Licht setzen, und Mißtrauen gegen ihre vermeinten Entdekkungen in dem unbekannten Felde der Dinge an sich erwecken, da sie selbst unmittelbare Wahrnehmungen beinahe in einen leeren Schein verwandelt [15]).

Der

13) Sextus Empiric. I. §. 20. II. §. 8. 124. III. §. 6.

14) Sextus Empiric. *advers. Logic.* II. §. 362. *ει μεν γαρ συμφωνα ἑυρισκεται τα αισθητα τοις αισθητοις, και τα νοητα τοις νοητοις, και εναλλαξ, ισως αν παραχωρεμεν, αυτα τοιαυτα τυγχανειν, ὁποια φαινεται.*

15) Sextus Empiric. *Hypotypos. Pyrrhon.* I. §. 20.

Der Skeptiker trägt seine Zweifel bloß als ein *psychologisches Factum*, als *individuelle Ansicht* vor. Sowohl das Gleichgewicht der Gründe, als den dadurch in ihm bewirkten Zustand des Zweifels will er nur für so etwas angesehen wissen, das ihm als Individuum so vorkomme, nicht aber als etwas objectiv und allgemein Gültiges. Er legt seine Ansicht dar, aber er macht keinen Anspruch darauf, von andern zu verlangen, daß sie in dieser Vorstellungsart mit ihm durchgängig übereinstimmen sollen, und ist weit entfernt von der Anmaßung, seine Vorstellungsart für die einzig richtige zu halten. Sein Zweifel erstreckt sich nicht allein über die dogmatische, sondern auch selbst über seine eigne skeptische Ansicht. Wenn er daher nach seiner Ansicht sich so ausdrückt: *dieses oder jenes ist eben so wenig wahr als falsch, alles ist ungewiß und unbegreiflich; ich entscheide über nichts*: so will er, daß dieses Urtheil auch von seinen eignen Urtheilen und Aussagen gelte, gerade so, wie das Urtheil: *alles ist falsch, oder nichts ist wahr*, auch sich selbst mit unter derselben Sphäre begreift [15b].

Der Skepticismus ist daher auch ein *reiner Gegensatz des Dogmatismus*. Er hat nicht nur kein

ει γαρ τοιουτος απατεων εστιν ὁ λογος, ὡστε και τα φαινομενα μονον ουχι των οφθαλμων ἡμων ὑφαρπαζειν, πως ου χρη ὑφορασθαι αυτον εν τοις αδηλοις.

15b) Sextus Empiric. *Hypotyp. Pyrrhon.* I. §. 14. ὡσπερ ἡ παντα εστι ψευδη, φωνη, μετα των αλλων και ἑαυτην ψευδη ειναι λεγει, και ἡ, ουδεν εστιν αληθες, ὁμοιως· ουτως και ἡ, ουδεν μαλλον, μετα των αλλων και ἑαυτην φησι μη μαλλον ειναι, και δια τουτο τοις αλλοις και ἑαυτην συμπεριγραφει. — το δε μεγιστον, εν τη προφορᾳ των φωνων τουτων το ἑαυτῳ φαινομενον λεγει, και το παθος απαγγελλει το ἑαυτου αδοξαστως, μηδεν περι των εξωθεν ὑποκειμενων διαβεβαιουμενος. §. 197. 198. 200. 206. 207.

kein Dogma, sondern ist auch selbst kein Dogma. Ueber die Objecte, von welchen der Dogmatismus sich eine Erkenntniß anmaßet, oder selbst die Möglichkeit derselben aufhebt, fällt er gar kein Urtheil, weder bejahend noch verneinend, sondern legt nur sein Bekenntniß nieder, daß, wie die Sachen jetzt stehen, die Natur der Objecte ihm problematisch scheine, und man daher weder positiv noch negativ darüber ein Urtheil fällen könne [16]). Daher hat er auch nicht nöthig, seine Ansicht zu beweisen; sein Zweifel gehet aus den Thatsachen, welche er vorleget, unmittelbar hervor. Er hält sich nur an das, was factisch ist, sowohl in Ansehung seines eignen Erkenntnißvermögens, als in Ansehung der dogmatischen Versuche. Daß er empfinde und denke, sagt ihm sein Bewußtseyn; was aber das Empfinden und Denken sey, das kümmert ihn nicht; er läßt sich in keine Erörterung der Bedingungen und Gesetze des Erkennens ein [17]). Die durchgängige Uneinigkeit in den Behauptungen der Dogmatiker, und der Widerstreit in den Vorstellungen der Menschen ist Thatsache, und diese legt er unbefangen vor Augen. Das Gleichgewicht des Gemüths in Ansehung der Gründe der Ueberzeugung ist ebenfalls ein Factum, welches in seinem Innern vorgehet, und als solches, nicht als Dogma stellt er es dar, und daher würde er selbst alles dasjenige, was man zu seiner Widerlegung sagen möchte, nicht für eine Widerlegung, sondern vielmehr Bestätigung seiner Vorstellungsart ansehen müssen [18]).

So

16) Sextus Empiric. *Hyp. Pyrrh.* I. §. 199. 208. 200.

17) Sextus Empiric. *Hypotypos. Pyrrhon.* I. §. 9. η καθ᾽ οἱον δηποτε τροπον φαινομενων και νοουμενων· ἱνα μη ζητωμεν, πως φαινεται τα φαινομενα, η πως νοειται τα νοουμενα, αλλ᾽ ἁπλως ταυτα λαβωμεν.

18) Sextus Empiric. *Hypotypos. Pyrrhon.* I. §. 200. τουτο δε εστιν ου διαβεβαιουμενου περι του, τα παρα τοις δογματικοις

So deutlich und bestimmt erklärt sich Sextus über das Object und das Wesen des Skepticismus. Es ist dabei nicht zu verkennen, daß ihm die Mängel der Darstellungen des Skepticismus und die dadurch veranlaßten Mißverständnisse und Angriffe der Dogmatiker diese bestimmtere Erklärung abgedrungen und gleichsam nahe gelegt hatten. So erwähnt er eines Vorwurfs, welcher den Skeptikern gemacht wurde, daß sie nämlich auch die Thatsache, daß der Mensch von außen afficirt werde und Empfindungen habe, abläugneten [19]), und gewisse Skeptiker, welche die Aussage, jedem Grunde stehet ein anderer in Rücksicht auf die Ueberzeugung gleicher Grund entgegen, nicht als individuelle Ansicht, sondern als ein Postulat oder Vorschrift für den Skeptiker betrachteten, welche soviel sage, als, der Skeptiker müsse jeder dogmatischen Behauptung, jedem Grunde einen gleichgeltenden entgegenstellen, wonach der Skepticismus nicht als Denkart, sondern als Kunst, den Zweifel hervorzubringen, müßte vorgestellt werden [20]).

Un-

τικοις ζητουμενα φυσεως ειναι τοιαυτης, ὡς ειναι ακαταληπτα· αλλα το ἑαυτου παθος απαγγελλοντος· καθο φησιν, ὑπολαμβανω, ὁτι αχρι νυν ουδεν κατελαβον εκεινων εγω, δια την των αντικειμενων ισοσθενειαν. ὁθεν και τα εις περιτροπην φερομενα παντα, (ουκ) απᾳδοντα ειναι δοκει μοι των ὑφ᾽ ἡμων απαγγελλομενων. §. 12.

19) Sextus Empiric. *Hypotypos. Pyrrhon.* I. §. 19.

20) Sextus Empiric. *Hypotyp. Pyrrhon.* I. §. 204. προφερονται δε τινες και ουτω την φωνην, παντι λογῳ λογον αντικεισθαι τον ισον, αξιουντες παραγγελματικως τουτο· παντι λογῳ δογματικως τι κατασκευαζοντι, λογον δογματικως ζητουντα ισον κατα πιστιν και απιστιαν μαχομενον αυτῳ αντιτιθωμεν. — παραγγελλουσι δε τουτο τῳ σκεπτικῳ, μηπως ὑπο του δογματικου παρακρουσθεις, απειπῃ την περι αυτου ζητησιν, και της φαινομενης αυτοις αταραξιας, ἡν νομιζουσι παρυφιστασθαι τῃ περι παντων εποχῃ, — σφαλῃ προπετευσαμενος.

ungeachtet Sextus diese Darstellung des Skepticismus nicht zu der seinigen zu machen scheint, so wird sie doch durch die Anwendung, die er davon macht, begünstiget. Und eben hieraus erhellet, daß seine Erklärung nicht ganz mit dem Wesen des Skepticismus zusammenstimmt, und die erste nur dazu dienen sollte, wirklichen und möglichen Angriffen vorzubeugen.

Ein Skepticismus, welcher es darauf anlegt, alles Interesse der Untersuchung zu zernichten, und sich nicht damit begnüget, den Dünkel der Dogmatiker aufzudecken, den Mangel an Gründlichkeit, Haltbarkeit und Gewißheit in dem ganzen Gebiet der menschlichen Erkenntniß in das Licht zu setzen, sondern auch die Möglichkeit, es in Ansehung des Wissens oder Nichtwissens zur Gewißheit zu bringen, wenn auch nicht mit den Worten läugnet, doch in der That zernichtet; ein solcher Skepticismus kann für nichts anders gehalten werden, als ein negativer Dogmatismus, so sehr auch Sextus sich Mühe gibt, den Unterschied zwischen dem pyrrhonischen Skepticismus und dem der neuen Akademie, den er für den negativen Dogmatismus hält, zu erhärten.

Daß wir durch diese Behauptung dem Skepticismus kein Unrecht thun, können wir mit Gründen beweisen. Erstlich ist dem Skepticismus das ernstliche Streben nach Wahrheit und das reine Interesse dafür fremd. Denn er erlaubt sich auch viele Sophismen zur Bestreitung der Dogmatiker, nicht nur, wie Sextus zuweilen selbst gesteht, um sich eine Kurzweil zu machen, und die Verwirrung des Dogmatikers zu vermehren, sondern auch nicht selten, wenn er keine andern Waffen kennt, um dogmatische Behauptungen zu bestreiten[21]). Zweitens: Dem Skeptiker ist sein Zweifel

21) Sextus Empiric. *Hypotyp. Pyrrh.* I. §. 62. 63. III. 280. 281. Beispiele von solchen handgreiflichen Sophistereien.

fel lieber als die Wahrheit. Wenn ihm daher ein Satz oder Urtheil vorkommt, welchem er kein gleichwichtiges entgegensetzen kann, so beruft er sich lieber auf die Zukunft, welche durch einen fruchtbareren Geist finden werde, was jetzt noch nicht vorhanden sey, als daß er bekennen sollte, hier scheitere sein Skepticismus. Dieses offenbaret sich auch in dem Geständnisse, eine Widerlegung des Skepticismus werde ihn nur noch mehr in seiner Denkweise bestärken, weil er sich überzeugt habe, jedem Satze, jedem Grunde stehe ein anderer von gleichem Gewicht entgegen [22]). **Drittens: Er verkennet die Gränzen und den Zweck, welche er sich selbst vorgesetzt hat, wenn er sogar die Möglichkeit der Erkenntniß nicht nur bezweifelt, sondern**

phistereien, welche mit einem reinen Interesse nicht bestehen, sind sehr häufig, z. B. *Hypotyp. Pyrrhon.* II. §. 22 seq. 85 seq. Nicht selten verdrehet er die Behauptungen der Dogmatiker auf die gröbste Weise, und verletzt also eine Hauptregel, welche er den Gegnern zur Pflicht macht, in wissenschaftlichen Untersuchungen die Worte nach der größten Schärfe und Bestimmtheit zu gebrauchen. *advers. Logic.* II. §. 129. *ὡϛε εν μεν τῳ βιῳ και τῃ κοινῃ συνηθειᾳ τοπον εχειν ἡ καταχρησις. ὁταν δὲ τα προς την φυσιν ζητωμεν πραγματα, τοτε εχεσθαι δει της ακριβειας.*

22) Sextus Empiric. *Hypotypos. Pyrrhon.* I. §. 33. *οἱον ὁταν τις ἡμας ερωτησει λογον, ὁν λυσαι ȣ δυναμεθα, φαμεν προς αυτον, ὁτι ὡσπερ προ τȣ γενεσθαι αφηγησαμενον την αἱρεσιν, ἡν μετερχῃ, ȣδεπω ὁ καθ᾽ αὑτην λογος ὑγιης ων εφαινετο, ὑπεκειτο μεν τοι ὡς προς φυσιν· ȣτως ενδεχεται και τον αντικειμενον τῳ ὑπο σȣ ερωτηθεντι νυν λογῳ ὑποκεισθαι μεν ὡς προς την φυσιν, μηδέπω δ᾽ ἡμιν φαινεσθαι.* §. 200. *ὑπολαμβανω, ὁτι αχρι νυν ȣδεν κατελαβον εκεινων εγω, δια την των αντικειμενων ισοσθενειαν. ὁθεν και τα εις περιτροπην φερομενα παντα, (ȣκ) αποδοντα ειναι δοκει μοι των ὑφ᾽ ἡμων απαγγελλομενων.* II. §. 259.

dern auch die Unmöglichkeit zu beweisen versucht. Wie sollte noch eine Erkenntniß möglich seyn, wenn weder durch die Sinne noch durch den Verstand, weder unmittelbar noch mittelbar irgend ein Object mit Gewißheit erkannt werden kann; wenn es keine gültigen Urtheile und Schlüsse, keine Demonstration, keinen unmittelbar gewissen Grundsatz oder Kriterium des Wahren gibt noch geben kann. Der Skepticismus überschreitet offenbar die Gränzen, welche er sich selbst vorgesteckt hatte, wenn er zu beweisen unternimmt, daß selbst der Begriff eines demonstrativen Wissens in sich selbst widersprechend, und die Hofnung, es einmal dahin zu bringen, unmöglich sey [23]. Wenn der Skeptiker hierbei von reinem Interesse für die Wahrheit beseelet wäre, so würde er sich bescheiden, nur die jetzt vorhandenen Theorien des Denkens und Erkennens widerlegt zu haben, und nicht sich selbst mit dem Scheine blenden, als könne es keine gründlichern geben. Und zu welchem Zweck kann endlich ein ewiger Streit zwischen dem Skeptiker und Dogmatiker dienen, wenn er so beschaffen ist, und so geführet wird, daß er ohne Ende fortdauern muß? wenn der letzte immer ein festes Zutrauen zur Vernunft bei allem Mißlingen, und eine hofnungsvolle Aussicht auf ihre volle Befriedigung, der erste aber ein stetes Mißtrauen und Verzweifelung an der einmal zu findenden völligen Einsicht und Ueberzeugung als Maxime bei dem Streite befolgt? Nichts anders kann auf Seiten des Skeptikers daraus entspringen, als eine gänzliche Gleichgültigkeit, eine Zernichtung alles Interesse für Wahrheit und Erkenntniß.

Eben

23) Sextus Empiric. *adversus* Logic. I. §. 439. *πλην τογε κεφαλαιον, ει μητε πασαι ἁι φαντασιαι εισι πιςαι, μητε πασαι απιςοι, μητε τινες μεν πιςαι, τινες δε απιςοι, εκ αν ειη κριτηριον της αληθειας ἡ φαντασια, ᾡ ακολαθον το μηδεν ειναι κριτηριον.* §. 316. II. §. 38. *νυν δε ὁταν και ἡ επινοια ἑυρισκηται αδυνατος ἡ της αποδειξεως, αναμφιλεκτως και ἡ της ὑπαρξεως ελπις αποκοπτεται.*

Eben darum hatte der Skeptiker jetzt den Streit auf einen Standpunkt hingeführt, auf welchem für ihn wenigstens alle weitere Forschung, woraus eine endliche befriedigende Auflösung der Frage: **was kann man wissen, und wo ist die Gränze des Nichtwissens?** hervorgehen konnte, wie mit einem Strich zernichtet wird. Er will, man soll bei dem Streitigen stehen bleiben, und macht dadurch, so viel an ihm ist, den Streit ewig. Der Widerstreit der Vorstellungen und Behauptungen, das Gleichgewicht der Gründe auf beiden Seiten, dieß ist sein einziges Thema, und er hat gewonnenes Spiel, wenn es ihm gelingt, alle tiefere Forschung, welche in den Vorstellungen die Gesetze und Bedingungen der Erkenntniß selbst, und dadurch die einzig möglichen Erkenntnißprincipien zu ergründen strebt, abzuschneiden. Denn auf diesem Felde der bloßen Vorstellungen, wo von allen Bedingungen derselben abstrahiret wird, kann er ohne Ende Beweis vom Beweise, und Gründe von den Gründen fordern, und immer sicher seyn, daß er den Dogmatiker durch die Anwendung seiner fünf skeptischen Regeln in die Enge treibt. Aber er muß es sich ebenfalls gefallen lassen, wenn er endlich von dem Dogmatiker dahin gebracht wird, daß er sich, um seinen skeptischen Gründen Gewicht zu geben, auf ein subjectives Gefühl, eine individuelle Ansicht beruft, welche er eben darum, weil sie auf keinen objectiven Gründen beruhet, keinem andern außer sich ansinnen kann [24].

Der

24) Sextus Empiric. *advers. Logic.* II. §. 473. 474. ὁμως δε και τους Σκεπτικους, αν δεῃ ὑπερ αὑτων αποκρινασθαι, ασφαλως αποκρινουνται. φησουσι γαρ, τον κατα της αποδειξεως λογον πιθανον ειναι μονον, και προς το παρον πειθειν αυτους και επαγεσθαι συγκαταθεσιν· αγνοειν δε, ει και αυθις εσται τοιουτος, δια το πολυτροπον της ανθρωπινης διανοιας. ουτω γαρ γενομενης της αποκρισεως, ουδεν ετι δυνησεται λεγειν ὁ δογματικος. η γαρ τουτο διδαξει, ὁτι ουκ εστιν αληθης ὁ κατα της απο-

Der Skeptiker muß, wenn er beweisen will, der Dogmatiker habe Unrecht, daß er eine gewisse Erkenntniß von irgend einem Objecte zu haben glaube, selbst von etwas Gewissen ausgehen. Denn wie kann er sonst etwas beweisen? Auch dann, wenn er in seinen Gränzen bleibt, und sich bloß darauf einschränkt, die Demonstrationen der Dogmatiker umzustoßen, muß er doch gewisse Regeln der Demonstration, oder gewisse Gesetze des logischen Denkens anerkennen, nach welchen er zeigen kann, daß eine Demonstration fehlerhaft oder mangelhaft ist. Hätte ihn nun ein reines Interesse für Wahrheit beseelt, so würde er sich bestimmt und deutlich über das Gewisse und Unstreitige, was er anerkenne oder voraussetze, und den Gegenstand seines Zweifels, nach genau abgemessenen Gränzlinien erklärt haben. Der Skepticismus hätte dann an Kraft und Gewicht gewonnen, seine Gründe schneidender gemacht, zugleich die wirklichen faulen Flecken in dem Gebäude des menschlichen Wissens mehr entblößt, und den Forschungsgeist zu neuen Versuchen gereizt.

Aber dieses ist nicht geschehen, wenigstens nicht so vollständig, als man es aus Interesse für die Wahrheit hätte wünschen sollen. Sextus bestimmt wohl das Object des Streits zwischen dem Dogmatiker und Skeptiker, welches dasjenige betrift, was außer allem Vorstellen gelegen ist, aber nicht das Gewisse in dem Vorstellen, welches weder die eine noch die andere Partei verkennen können, wenn sie vernünftig streiten wollen. Die Gesetze des formalen Denkens,

αποδειξεως κομισθεις λογος· η τȣτο παραςησαι, ὁτι ȣ πειθει τον σκεπτικον. αλλα το μεν πρωτον δεικνυς, ȣ τῳ σκεπτικῳ μαχεται, δια το μηδε εκεινον διαβεβαιȣσθαι περι τȣτȣ τȣ λογȣ ὡς αληθȣς, μονον δε λεγειν, ὁτι πιθανον εςι. το δε δευτερον ποιων, προπετης γενησεται, αλλοτριον παθος θελων λογῳ καταπαλαισαι.

Denkens, nach welchen Begriffe objectiv gültig verbunden und getrennt, und Schlußreihen können gebildet werden, setzt Sextus bald voraus, bald bestreitet er sie wieder mittelbar, indem er jede objectiv gültige Verknüpfung der Begriffe zu Urtheilen und Schlüssen als möglich läugnet. Den Grundsatz des Widerspruchs erkennet er nicht allein öfters als ein Gesetz des menschlichen Denkens an, sondern gründet darauf auch seinen Zweifel gegen die Gewißheit der dogmatischen Behauptungen, weil sie so widersprechend unter einander sind, und widerstreitende Sätze nicht zugleich wahr seyn können [25]). Gleichwohl wird er nicht inne, daß der letzte Zweck des Skepticismus, das Gleichgewicht des Urtheiles in allen Gegenständen des dogmatischen Wissens, oder die Ueberzeugung, daß Satz und Gegensatz gleiche Ueberzeugungskraft haben, diesem Grundsatze schnurstracks widerstreitet, und nicht das letzte Resultat dieser Forschungen seyn kann [26]). Der gröbste Widerspruch der Art, in welchen ihn der Hang, alles zu bezweifeln, verstrickt, ist aber unstreitig das Unternehmen, durch Vorstellungen beweisen zu wollen, daß es keine Vorstellungen gebe [26b]).

Es ist wahr, nach den Worten hat der Skepticismus, wie wir gesehen haben, einen andern Zweck, nämlich zu

25) Sextus Empiric. *advers. Logic.* II. §. 119. τα δε μαχομενα ȣ δυναται επισης ειναι πιϛα und §. 34. παντων οντων αληθων, θησομεν τα μαχομενα αληθη. τȣτο δε εϛιν ατοπον.

26) Sextus Empiric. *advers. Logic.* II. §. 159. σκεπτικον εθος το μη μετα πεισματος και συγκαταθεσεως εκτιθεσθαι τȣς κατα της ὑπαρξεως τȣ σημειȣ λογȣς· αλλως τε (αλλα) εις ισοσθενειαν την ζητησιν αγειν και δεικνυναι, ὁτι επισης εϛι πιϛον τῳ ειναι τι σημειον το μη ειναι, η αναπαλιν επισης απιϛον τῳ μηδεν ὑπαρχειν το ὑπαρχειν τι σημειον.

26b) Sextus Empiric. *advers. Logic.* I. §. 371.

zu zeigen, daß durch alle bisherigen Forschungen noch kein fester Punkt für das Erkennen gefunden sey, und dadurch den Forschungsgeist zu neuen, reichlichern Gewinn versprechenden Versuchen anzureizen. Und mit diesem würde das Resultat, daß man nach der bisherigen Ansicht und Methode auf lauter Widersprüche gerathe, sehr gut zusammen stimmen. Es ist aber auch gezeigt worden, daß die Skeptiker diesen Zweck stillschweigend wieder zurückgenommen, und ihrem Raisonnement ein ganz anderes Ziel vorgesetzt haben, indem sie sich nicht begnügten, die Widersprüche aufzudecken, welche der Dogmatismus enthält, oder worauf er führet, sondern sich selbst bestrebten, Widersprüche zu machen, wo keine waren, um dadurch den höchsten Grad von Verwirrung und Verlegenheit herbeizuführen, in welchem man am gerathensten findet, alles fernere Forschen als vergeblich aufzugeben, und sich durch einen allgemeinen Zweifel von allem Interesse für Wahrheit loszureißen, mit einem Worte, den Skepticismus nicht zum Mittel zur künftigen sichern Einsicht und Erkenntniß, sondern zum letzten Resultat und Zweck alles Forschens zu machen.

Dadurch offenbaret sich nun die Inconsequenz und auch die schwache Seite des Skepticismus auf die vollkommenste Art. Denn als negativer Dogmatismus hat er gar keinen Grund, worauf er die Ueberzeugung von der Unmöglichkeit einer gewissen Erkenntniß stützen könnte. Womit kann er beweisen, daß keine gewisse Erkenntniß möglich ist, wenn er keine Erkenntnißgründe, keine Gesetze des Denkens anerkennet. Gibt er aber diese zu, so muß er auch einräumen, daß es doch etwas Gewisses für das Erkennen gebe, und wäre es auch nur die bestimmten in der Natur des Verstandes gegründeten Bedingungen des Denkens und Erkennens; so muß er wenigstens eine bestimmte Sphäre des möglichen Wissens, und gewisse Gränzen des Skepticismus anerkennen. Aber damit ist dem Skepticis-

mus, wie er sich in den griechischen Denkern ausgesprochen hat, nichts gedient. Sie nehmen alles Wissen in Anspruch, und um die Allgemeinheit des Zweifels zu retten, geben sie lieber seine Gründlichkeit in den Kauf. Damit sie nicht genöthiget werden, ihren Zweifel aus Grundsätzen zu beweisen, berufen sie sich zuletzt auf ihr individuelles Bewußtseyn, nach welchem sie außer ihrem Vorstellen von keinem Gewissen, und von keiner objectiven Wahrheit etwas wissen. Ein Factum ihres eigenen Bewußtseyns kann ihnen von keinem angefochten oder widerlegt werden; sie müssen sich aber dagegen bescheiden, dasselbe Recht auch andern Denkern zu lassen, und können von ihrer eignen Denkweise als Factum keinen andern durch nothwendige Gründe überzeugen. Also ist der Skepticismus, in sofern er sich bloß auf ein individuelles Factum des Bewußtseyns gründet, für jeden andern, der nicht in derselben Gemüthsstimmung ist, grundlos, und zerstöret selbst den Zweck, welchen er vorschützt, ein fortgesetztes gründlicheres Forschen zu veranlassen.

Ungeachtet dieses Mangels an Consequenz und Gründlichkeit, welcher aus der Abwesenheit eines lautern und innigen Interesse für Wahrheit entsprang, hört aber dennoch dieser Skepticismus nicht auf, eine merkwürdige Erscheinung in der Geschichte der Bestrebungen der menschlichen Vernunft zu seyn. Denn einmal verdient die Denkart des Skeptikers über Erkenntniß und Speculation, wenn er sie auch aus einer mißverstandenen Liebe zur Consequenz nur als individuelle Ansicht ankündiget, eben so gut eine nähere Betrachtung, als die Speculationen der Dogmatiker. Zweitens dient der Skepticismus auch dazu, die Kenntniß von der Philosophie der Griechen bis auf seine Zeit zu vervollständigen, in sofern er theils alle wirklichen Versuche der speculativen Philosophie seiner Censur unterwirft, und meistentheils auffallende Fehler und Mängel in denselben aufdeckt, theils seine Angriffe auf dieselbe aus

denselben falschen Grundsätzen entspringen, welche die dogmatischen Versuche hervorgebracht hatten. Wir werden daher das Raisonnement des Sextus gegen die Erkenntniß überhaupt und gegen einzelne philosophische Wissenschaften seinem Hauptinhalte nach darstellen und beleuchten.

Nach der obersten Eintheilung der Philosophie sind alle skeptischen Raisonnemens gegen die Logik, Physik und Ethik gerichtet. Der Hauptangriff gegen die Logik bestehet darin, daß sie keine unbezweifelt gewissen Erkenntnißgrundsätze aufstelle. Die Verwechselung der Gesetze des Denkens und des Erkennens, welche die Zweifel gegen die Möglichkeit einer objectiven Erkenntniß veranlaßte, diente auch dazu, diesen Zweifeln einen Schein von Wahrheit zu geben, welcher aber verschwindet, wenn man beide gehörig unterscheidet. Doch ehe wir hier in das Detail eingehen, müssen wir die Zweifel gegen die Möglichkeit, eine Wissenschaft zu lehren und zu lernen, vorausschicken, welche in lauter Sophismen bestehen, aber unser Urtheil über den Zweck und das Verfahren des Skeptikers in das hellste Licht setzen.

Das Lehren und Lernen einer Wissenschaft setzt vier Bedingungen voraus; es muß ein Object des wissenschaftlichen Vortrages, einen Lehrer und Lernenden, und eine Methode des Lernens geben. Sextus bemühet sich nun zu zeigen, daß keine von diesen Bedingungen möglich ist, und dieses nicht sowohl aus der Natur des Erkenntnißvermögens, sondern durch Schlüsse aus Begriffen, welche die aufgeworfene Frage nicht im geringsten entscheiden, und daher bloß dem Verstande ein Blendwerk vormachen [27]).

Wenn etwas gelehret wird, so ist es entweder etwas Wirkliches, in sofern es wirklich

27) Sextus Empiric. *advers. Mathemat.* I. §. 9.

lich ist, oder etwas Nichtwirkliches, in sofern es nicht wirklich ist [28]). Das letzte ist nicht möglich. Denn würde etwas Nichtwirkliches gelehrt, so wäre es ein möglicher Gegenstand einer Lehre, und würde dadurch in die Sphäre der wirklichen Gegenstände versetzt. Es wäre also zugleich wirklich und nicht wirklich, was sich widerspricht. Ferner kann einem Undinge kein Accidenz zukommen; das Gelehrtwerden wäre aber ein Accidenz. Was gelehrt wird, lernt man nur dadurch, daß es eine Vorstellung erweckt. Was aber nicht zu den wirklichen Dingen gehört, kann keine Vorstellung erwecken. Endlich kann auch kein Unding etwas Wahres seyn, und was gelehrt wird, kann nur als etwas Wahres, also als etwas Reales gelehrt werden. Eben so wenig kann aber auch das Wirkliche gelehrt werden. Denn das Wirkliche, in sofern es wirklich ist, wird von allen auf gleiche Weise vorgestellt, ist allen auf gleiche Weise bekannt. Das Lernen setzt aber etwas Unbekanntes voraus, welches aus dem Bekannten erkannt werden muß. In sofern es nun nichts Unbekanntes gibt, ist auch kein Gegenstand des Lernens möglich [29]). Zudem müßte dieses, in sofern es zu den wirklichen Dingen gehören soll, entweder etwas Körperliches oder Unkörperliches seyn. Aber weder das eine noch das andere ist möglich.

Ein Körper kann nicht Gegenstand der Lehre seyn, da nach den Stoikern nichts gelehrt werden kann, was nicht eine

28) Sextus Empiric. *advers. Mathemat.* I. §. 10. *ειπερ διδασκεται τι, ητοι το ον τῳ ειναι διδασκεται, η το μη ον τῳ μη ειναι.*

29) Sextus Empiric. *advers. Mathemat.* I. §. 14. *και μην ȣδε το ον τῳ ειναι διδακτον εϛιν· επειδηπερ των οντων πασι φαινομενων επισης, παντα εϛι ȣδιδακτα· ῳ ακολȣθησει το μηδεν ειναι διδακτον. δει γαρ ὑποκεισθαι τι αδιδακτον, ἱνα εκ τȣ γινωσκομενȣ γενηται ἡ τȣτȣ μαθησις.*

eine durch Worte bezeichnete Vorstellung (λεκτον) ist. Ein Körper ist aber kein Wort, kein Begriff. Außerdem ist ein Körper weder empfindbar noch denkbar. Das erste nicht, wir mögen uns den Körper nach dem Epikur als etwas aus Größe, Gestalt und Widerstand Zusammengesetztes, oder als etwas, das den Raum nach drei Dimensionen erfüllt, entweder ohne Solidität, wie die Mathematiker, oder mit Solidität, wie Epikurus denken. Denn das aus mehrern Merkmalen Zusammengesetzte ist kein Gegenstand der Empfindung, sondern des Denkens. Und gesetzt, der Körper könnte auch durch Empfindung wahrgenommen werden, so wäre er schon darum kein Gegenstand der Belehrung, weil man den Gebrauch der Sinne zur Vorstellung äußerer Gegenstände als etwas Angebornes nicht zu lernen braucht. Sollte aber, zweitens, der Körper als etwas Gedachtes Gegenstand der Belehrung seyn, so muß der Verstand, ehe er das Zusammengesetzte denkt, erst die einzelnen Merkmale, woraus er besteht, auffassen. Diese Merkmale sind aber nichts Körperliches, und so wird er durch das Zusammenfassen derselben etwas Unkörperliches denken, was eben darum nicht durch Lehre mitgetheilt werden kann, weil das Denken des Zusammengesetzten das Denken des Einzelnen der Bestandtheile voraussetzt, und das Unkörperliche wieder durch Empfindung, welche eine Afficirung des Sinnorganes voraussetzt, noch durch Schlüsse aus dem Sinnlichen vorgestellt werden kann, da es nichts Sinnliches enthält, woraus der Begriff desselben abgeleitet werden könnte 30).

Ueber-

30) Sextus Empiric. *advers. Mathem.* I. §. 20 seq. *ει γαρ μητε μηκος εςι κατ᾽ ιδιαν το σωμα, μητε πλατος η βαθος· το δε εξ ἁπαντων νοουμενον αναγκη, παντων ασωματων οντων, και το εξ αυτων συςαν, ασωματον νοειν και ου σωμα. δια δε τουτο και αδιδακτον, προς τῳ τον νοουντα το εκ τουτων συνεςως σωμα, προτερον οφειλειν αυτα ταυτα νοειν, ἱνα κα-*

κεινα

Ueberhaupt müßten empfindbare Körper allen vorstellenden Wesen auf gleiche Art bekannt und vorstellbar seyn, und bedürften eben deswegen keiner Belehrung. Denkbare Körper sind dagegen ein Unbekanntes, welches wegen der nicht zu entscheidenden Uneinigkeiten der Philosophen, kein Gegenstand der Belehrung seyn kann. Derselbe Grund gilt auch von dem Unkörperlichen der Platonischen Ideen, den Stoischen Begriffen von dem Ort, dem Leeren, der Zeit u. s. w. Also kann überhaupt nichts gelehrt werden. Dazu kommt noch dieses. Wenn etwas gelehrt wird, so ist es entweder wahr oder falsch. Das Falsche kann aber nach dem allgemeinen Eingeständniß nicht gelehrt werden; und auch das Wahre nicht, weil es streitig und zweifelhaft ist. Denn das Zweifelhafte kann nicht gelehrt werden. Ferner ist es entweder ein wissenschaftlicher Gegenstand (τεχνικον) oder nicht. In dem letzten Falle ist es auch kein Gegenstand der Lehre. In dem ersten aber bedarf es keiner Lehre, wenn es an sich klar und einleuchtend ist; ist es aber nicht evident, so kann es nicht gelehrt werden [31]).

Es kann zweitens keinen Lehrer geben. Hier lassen sich nur vier Fälle denken. Entweder belehrt der Laie den Laien, oder der Gelehrte den in gleichem Grade Gelehrten, oder der Laie den Gelehrten, oder der Gelehrte den Laien. Kann nun gezeigt werden, daß keiner dieser Fälle möglich ist, so ist auch bewiesen, daß es keinen Lehrer gibt. Der erste Fall ist so unmöglich, als daß ein Blin-

κανα δυνατον ῃ νοειν. η γαρ περιπτωτικως αυτα νοησει, η κατα μεταβασιν απο περιπτωσεως. ουτε δε περιπτωτικως, ασωματα γαρ εστι, και των ασωματων ουκ αντιλαμβανομεθα περιπτωτικως, αει κατα θιξιν γινομενης της περι την αισθησιν αντιληψεως· και μην ουδε κατα μεταβασιν απο περιπτωσεως, τῳ μηδεν εχειν αισθητον, αφ᾽ ου μετιων τις ποιησεται τουτων επινοιαν.

51) Sextus Empiric. *advers. Mathem.* I. §. 26—30.

Blinder einen Blinden führen kann; in dem zweiten bedarf keiner des andern Unterricht. Der Laie kann den Gelehrten nicht unterrichten, denn das wäre soviel, als der Sehende würde von dem Blinden geführt; der Gelehrte kann endlich den Laien nicht unterrichten, weil es zweifelhaft ist, ob es einen Gelehrten gibt, da die Grundsätze jeder Wissenschaft von den Skeptikern bezweifelt werden. Zudem ist der Uebergang von dem Ungelehrtseyn zum Gelehrtseyn ganz unbegreiflich. Weder in dem Zeitpunkte, da der Ungelehrte noch ungelehrt ist, kann er ein Gelehrter werden, noch in dem Zeitpunkte, wo er Gelehrter ist, weil er nicht werden kann, was er schon ist [32]. Zudem kann Jemand die Sätze, deren Inbegriff eine Wissenschaft ausmacht, nicht auf einmal, sondern einen nach dem andern auffassen. So lange er nur einen dieser Sätze inne hat, ist er noch kein Gelehrter; er kann es also auch nicht durch den stufenweise fortgehenden Unterricht werden, da er nie bestimmen kann, ob nicht noch dieser oder jener Satz zu dem vollendeten Inbegriff der Wissenschaft gehören müsse. Und wie ist es möglich, daß Jemand, ohne in eine Kunst oder Wissenschaft eingeweihet zu seyn, einen Theil, ein abgerissenes Stück derselben fassen und begreifen kann? Aus denselben Gründen kann es nun auch keinen Lernenden geben [33].

Was die Methode des Lehrens und Lernens betrift, so beruhet sie entweder auf der Anschaulichkeit der Gegenstände oder auf Mittheilung durch Worte. Ist ein Gegenstand anschaulich, so kann er vorgewiesen werden, und es bedarf keines Unterrichts. Die Worte aber haben entweder eine Bedeutung oder keine. Ist das letzte, so können sie auch nichts lehren. Ist das erste, so ist

32) Sextus Empiric. *advers. Mathemat.* I. §. 31 seq.

33) Sextus Empiric. *Hypotypos. Pyrrhon.* III. §. 260 seq.

ist die Bedeutung entweder durch die Natur oder durch Willkür mit ihnen verknüpft. Jenes kann nicht seyn, weil sonst Jeder, der ein Wort höret, auch die damit verbundene Vorstellung haben müßte, er mag ein Kenner oder ein Fremdling in der Sprache seyn. Ist also die Bedeutung willkürlich, so ist offenbar, daß diejenigen, welche einem Worte einen Sinn beilegten, den Gegenstand, dessen Zeichen nun das Wort ward, vorher ohne Zeichen vorgestellt haben müssen, daß sie daher aus dem Worte nichts Unbekanntes erkennen, sondern nur das, was sie schon wußten, durch Worte erneuern. Das können aber diejenigen nicht thun, welche etwas lernen wollen, was sie nicht wissen, also vermögen sie auch nichts aus den Worten zu lernen [34]).

Dieses skeptische Raisonnement gegen die Möglichkeit des wissenschaftlichen Lehrens und Lernens, beruhet auf lauter Sophismen. Es gehet nicht in die Natur der Gedankenmittheilung, nicht in die innern Bedingungen derselben ein, sondern bleibt nur bei den äußern Bedingungen stehen, aus welchen es die Unmöglichkeit, daß ein Denker seine Gedanken einem andern mittheilen, und diesen von der Wahrheit derselben überzeugen könne, durch falsche Schlüsse, welche nicht einmal blenden, ableiten will. Eine richtigere Bestimmung des Objects des Unterrichts und der Methode, welche Sextus mit den Worten, als den Mitteln der Gedankenmittheilung, verwechselt, zerstreuet sogleich allen Schein. Außerdem, daß diese offenbar dem Gorgias abgelernten Trugschlüsse gar nicht den Gegenstand treffen, muß man sich wundern, daß Sextus nicht eingesehen hat, daß sie, wofern sie einige Beweiskraft haben sollten, eben so gut gegen den Skepticismus, als gegen den Dogmatismus gelten. Wenn der Skeptiker einen Zweck hat, so muß er die Absicht haben, die Dogmatiker und Andern, die kei-

ne

34) Sextus Empiric. *advers. Mathemat.* I. §. 36 seq.

ne Partei genommen haben, von der Grundlosigkeit der Speculation zu überführen; er will belehren. Wie kann er aber das, wenn überhaupt Belehrung etwas Unmögliches ist, oder wenn sie durch Worte, als die einzigen allgemeinen Zeichen der Vorstellungen, nicht möglich ist? Das Raisonnement beweiset gegen sich; es beweiset gar nichts, weil es zu viel zu beweisen unternimmt. Von gleicher Beschaffenheit sind nun größtentheils die folgenden, gegen die Erkenntniß gerichteten. Es ist um der vielen wichtigen Zweifel willen, welche mitunter vorkommen, sehr Schade, daß sie Sextus mit so elenden Sophismen vermischte, als wollte er absichtlich den Skepticismus dadurch wieder entwafnen.

Die Gründe gegen die Logik, als Wissenschaft von den Erkenntnißprincipien, haben den Zweck, zu zeigen, daß es kein gewisses Kriterium der Wahrheit einer Erkenntniß gebe, und daß sich selbst das Wahre, als Object der Erkenntniß, nicht ohne Widerspruch denken lasse. So lange sich Sextus an die dogmatischen Lehrsätze hält, sie an sich und in Beziehung auf einander beurtheilet; so lange er nur darauf ausgehet, daß jeder Versuch ein allgemeines Princip der Erkenntniß aufzustellen, den die Dogmatiker bisher gemacht haben, an sich unbefriedigend sey, und einer durch den andern aufgehoben werde: ist er in seiner Sphäre, und sein Raisonnement ist meistens bündig und treffend. Aber er bleibt nicht dabei stehen, sondern will zugleich durch sein Raisonnement beweisen, daß jeder Versuch fruchtlos sey, und der menschliche Verstand nie weiter kommen könne, als zur Erkenntniß, daß er sich alles assertorischen Urtheilens auf ewig enthalten müsse; und dieses führet ihn weiter, als der wohlverstandene Skepticismus gehen kann, und nöthiget ihn, zu Sophismen Zuflucht zu nehmen, welche er sonst wohl als Blendwerk eingesehen und zu seinem eignen

nen Vortheil gar nicht gebraucht hätte. Dieses wird die Darstellung der Zweifelsgründe selbst einleuchtend machen, zu welchen wir nun schreiten.

Von dem Kriterium der Wahrheit.

Das Kriterium der Wahrheit ist eine Richtschnur, nicht wonach man sich in seinen Handlungen richtet, denn dieses bestreiten die Skeptiker nicht; sie bedürfen als Menschen, die nicht unthätig seyn können, einer solchen für das praktische Leben; die Erfahrung (*φαινομενον*) bestimmt ihr Handeln — sondern wonach man über das objective Seyn und Nichtseyn der Dinge, oder über Wahrheit und Falschheit urtheilet [35]. Dieses Kriterium kann nach einer dreifachen Rücksicht beurtheilet werden. Man kann nämlich fragen: wer beurtheilet die Wahrheit? der Mensch; wodurch? durch den Sinn oder den Verstand; wonach? nach den Vorstellungen [36].

Nach den Stoikern ist das Wahre von der Wahrheit in drei Punkten verschieden. Erstlich in Ansehung des Wesens. Die Wahrheit ist ein Körper; das Wahre aber etwas Unkörperliches. Das Wahre bestehet in durch Worte ausgedrückten Urtheilen. Die Wahrheit aber ist die Wissenschaft, welche alles Wahre bestimmt, also eine Modi-

35) Sextus Empiric. *advers. Logic.* I. §. 29. *το κριτηριον, ᾧ προσεχοντες, τα μεν ὑπαρχειν φαμεν, τα δε μη ὑπαρχειν· και ταυτι μεν αληθη καθεσαναι, ταυτι δε ψευδη.*

36) Sextus Empiric. *advers. Logic.* I. §. 35. *παρεστι μεντοι και το λογικον τουτο ὑποδιαιρεισθαι, λεγοντας, το μεν τι ειναι κριτηριον ὡς ὑφ᾽ οὑ· το δε, ὡς δι᾽ οὑ· το δε, ὡς προσβολη και σχεσις. ὑφ᾽ οὑ μεν, ὡς ανθρωπος· δι᾽ οὑ δε, ὡς αισθησις· το δε τριτον, ὡς ἡ προσβολη της φαντασιας.* *Hypotyp. Pyrrhon.* II. §. 16.

Modification des vorstellenden Subjects, welches ein Körper ist. Zweitens: in Ansehung der Bestandtheile. Das Wahre ist etwas Einartiges und Einfaches, ein einzelnes Urtheil. Z. B. Es ist Tag. Die Wahrheit als Wissenschaft ist eine Verbindung mehrerer Sätze. Drittens in Ansehung ihres Verhältnisses zu einander. Das Wahre ist nicht nothwendig mit der Wahrheit verbunden. Ein Narr und ein Kind sagt wohl zuweilen auch etwas Wahres, aber nicht mit dem Bewußtseyn, daß es wahr ist. Die Wahrheit ist aber allezeit mit der Wissenschaft verbunden, und wer diese besitzt, ist ein Weiser, der nie lüget, auch wenn er etwas Unwahres sagt, weil er allezeit weiß, daß es nicht wahr ist, und dieses aus einer guten Absicht thut [37]).

Ueber das Kriterium der Wahrheit herrscht die größte Uneinigkeit unter den dogmatischen Philosophen. Einige haben behauptet, es gebe gar kein Kriterium, wie Xenophanes, Xeniades, Anacharsis, Protagoras, Dionysidorus, Gorgias, Metrodorus, Anaxarchus der Eudämonist, und Monimus der Cyniker. Andere nehmen zwar ein Kriterium an, weichen aber in der Bestimmung desselben gar sehr von einander ab. Nach einigen ist die Vernunft, nach andern das Gefühl, nach dem Epikur der Sinn, nach Plato und Aristoteles die Vernunft und der Sinn, nach den Stoikern die begreifende Vorstellung der letzte Bestimmungsgrund der Wahrheit. Diese Uneinigkeit hätte dem Sextus genug Stoff zu Zweifeln dargeboten, wenn er nicht nur historisch die abweichenden Behauptungen aus einander setzen, sondern auch sie seiner Censur unterwerfen, und daraus das Resultat hätte herleiten wollen, daß es der Vernunft noch nicht gelungen sey, sich zu sichern Principien der Erkenntniß zu erheben. Er wählt dagegen einen andern

37) Sextus Empiric. *advers. Logic.* I. §. 38 seq.

andern Weg, um über den Dogmatismus zu triumphiren, nämlich den Beweis, daß keines von den drei Kriterien möglich sey, der auf demselben dogmatischen Verfahren beruhet, dieselbe Nachfrage nach einem Kriterium erweckt, und wenn er auch völlig gelungen wäre, doch die Bedenklichkeit stehen läßt, ob nicht ein ganz anderes Kriterium möglich sey, welches alle drei beurtheilten überflüssig mache.

1. Der Mensch kann nicht das Kriterium der Wahrheit seyn. Ist dieses erst zweifelhaft gemacht, so ist es fast überflüssig, über die andern noch etwas zu sagen, da die übrigen entweder Theile, oder Thätigkeiten, oder Zustände des Menschen sind. Für das erste müßte nun vor allem der Begriff des Menschen etwas ausgemachtes seyn, wenn wir uns den Menschen als dasjenige Wesen denken sollen, welchem die Erkenntniß ausschließend angehöret. Ist aber der Mensch, der die Wahrheit erkennen soll, ein unbegreifliches Wesen, so muß die Wahrheit selbst unerforschlich seyn [38]).

Unter denen, welche diesen Begriff untersuchten, erklärte sich Sokrates sogleich für das Nichtwissen. Ich weiß nicht, sagt er, ob ich ein Mensch bin, oder ein anderes wandelbareres Thier als Typhon [39]). Demokrit wagt es zwar, den Begriff zu entwickeln; er konnte aber nichts mehr darüber sagen, als was jeder unwissende Mensch weiß. Der Mensch ist, was wir alle wissen. Denn wir alle wissen, was ein Hund, ein Pferd, eine Pflanze ist; aber von allen diesen ist nichts der Mensch. Zudem setzt er schon voraus, was einer Erklärung bedurfte.
Denn

38) Sextus Empiric. *advers. Logic.* I. §. 264. *ꝋ γαρ καταληπτος παντως εϛιν ὁ ανθρωπος· ᾧ ἑπεται, την της αληθειας γνωσιν ανευρετον ὑπαρχειν, τꝋ γνωριζοντος αυτην ακαταληπτꝋ καθεϛωτος.*

39) Plato *Phaedrus* 10 B. S. 285.

Denn wer wird eingestehen, daß Erkenntniß der Natur des Menschen so etwas Gemeines sey, da der pythische Gott sie als das höchste Problem aufgab? Höchstens kann man nur von den gründlichsten Philosophen etwas Befriedigendes darüber erwarten 40).

Die Epikureer glaubten, den Begriff des Menschen sogar anschaulich geben zu können, wenn sie sagten: der Mensch ist diese bestimmte Gestalt mit der Beseelung. Es entging ihnen, daß wenn etwas, worauf man mit dem Finger hinweiset, Mensch ist, alles, was nicht aufgewiesen wird, kein Mensch ist. Weist man auf einen Mann, so ist das Weib kein Mensch; und zeigt man auf ein Weib, so ist der Mann kein Mensch u. s. w. Andere Philosophen suchten den Begriff des Menschen als Gattungswesen zu bestimmen, als wenn dadurch auch der Begriff des individuellen Menschen könnte gegeben werden. Hier findet man unter andern die Erklärung: der Mensch ist ein denkendes, sterbliches, der Vernunft und der Wissenschaft empfängliches lebendes Wesen 41). Auf diese Art erklärt man aber nicht, was der Mensch selbst ist, sondern nur seine Accidenzen, welche doch von dem, welchem sie angehören, verschieden sind. Einige Accidenzen können von ihren Subjecten nicht getrennt werden, z. B. Länge, Breite, Tiefe von den Körpern; denn einen Körper kann man nicht ohne diese denken;

40) Sextus schicanirt hier offenbar den Democrit, wie noch mehr aus *Hypotyp. Pyrrhon.* II. §. 23. erhellet, wenn er einen Gedanken, worin Democrit eine Definition für überflüssig erklärt, für eine Definition nimmt, und daraus unter andern die Folgerung zieht: Wir alle wissen, was ein Hund ist; also ist der Mensch ein Hund.

41) Sextus Empiric. *advers. Logic.* I. §. 269. ανθρωπος εστι ζωον λογικον, θνητον, νου και επιστημης δεκτικον.

ken; andere sind trennbar, und die Subjecte bleiben, wenn auch die Accidenzen nicht vorhanden sind, wie Laufen, Reden, Schlafen, Wachen in Ansehung des Menschen. Ungeachtet dieses Unterschiedes ist doch das Accidenz niemals das Subject selbst. Es ist daher ein eitles Unternehmen, durch Accidenzen eine Erklärung von dem Menschen zu geben. Lebendes Wesen ist ein allgemeines Accidenz des Menschen, ohne welches er gar nicht wäre; die Sterblichkeit ist kein Accidenz, sondern nur eine zufällige Folge; so lange wir Menschen sind, leben wir, und sind nicht todt; das Denken und die Wissenschaft ist ein Accidenz, aber kein allgemeines; einige Menschen sind, ohne daß sie denken, wie in dem Schlafe, und der Mangel der Erkenntniß raubt noch nicht den Anspruch auf Menschheit, wie bei dem Wahnsinn. Jene Philosophen geben uns also für das Verlangte etwas anderes. Ferner macht das Prädicat Thier, noch keinen Menschen, sonst würde jedes lebende Wesen ein Mensch seyn; auch nicht das Denken, sonst würden auch die Götter, welche denken, vielleicht auch einige andere Thiere, zu Menschen werden; auch nicht die Sprache, woferne wir nicht Raben und Papageyen für Menschen erklären wollen; nicht die Sterblichkeit aus demselben Grunde. Die Empfänglichkeit der Vernunft und der Wissenschaft ist auch kein nothwendiger Charakter der Menschheit; erstlich paßt dieses auch auf die Götter; zweitens ist das, was diese Empfänglichkeit hat, der Mensch, dessen Natur sie unerklärt gelassen haben.

Man erwiedert darauf: nicht ein einzelnes von den aufgezählten Prädicaten, sondern die Vereinigung derselben macht den Menschen [42]). Allein das ist nichts gesagt. Wenn kein einzelnes

42) Sextus Empiric. *advers. Logic.* I. §. 276. *ἑκαστον μεν των κατηριθμημενων ουκ ἐστιν ανθρωπος· παντα δε ἐπι το αυτο συναχθεντα ποιει τουτον.*

zelnes Prädicat der Mensch ist, so kann auch die Verbindung derselben nicht den Menschen machen, da in der Verbindung weder etwas Neues hinzugesetzt noch etwas weggenommen, noch sonst verändert wird. Sodann lassen sich jene Prädicate nicht einmal alle zusammen verbinden, damit aus dem Ganzen ein Mensch werde. Die Sterblichkeit ist keines von unsern Accidenzen, so lange als wir Menschen sind; wir schließen nur aus der Erfahrung, daß alle uns ähnliche Wesen gestorben sind, daß wir ebenfalls sterblich sind, obgleich der Tod noch entfernt ist. Wir denken zu einer Zeit, und zu einer andern nicht. Denken und Erkennen sind keine Prädicate, welche dem Menschen zu jeder Zeit zukommen.

Platos Erklärung: der Mensch ist ein ungeflügeltes, zweifüßiges Thier, mit breiten Nägeln, welches der praktischen Erkenntniß fähig ist 43), ist noch fehlerhafter. Zu den vorigen Fehlern kommt noch der hinzu, daß er ein Prädicat ungeflügelt, was gar nicht zur Bestimmung des Menschen gehört, aufnimmt. Doch hieraus erhellet schon hinlänglich, daß der Begriff des Menschen nicht so leicht ist, als es scheint.

Ist nun schon der Begriff des Menschen so schwierig, so muß es noch mehr die Erkenntniß desselben seyn. Denn wovon man keinen Begriff hat, kann auch kein Gegenstand der Erkenntniß seyn. Dieses läßt sich auch auf eine andere Weise einleuchtend machen. Soll sich der Mensch selbst erkennen, so ist entweder der ganze Mensch

das

43) Sextus Empiric. *advers. Logic.* I. §. 281. *ανθρωπος εστι ζωον απτερον, διπουν, πλατυωνυχον, επιστημης πολιτικης δεκτικον.* Diog. Laert. VI. §. 40. Plato *Politicus* 6 B. S. 24.

das erforschende und erkennende Subject, oder der ganze Mensch der Gegenstand der Forschung und Erkenntniß, oder ein anderer Theil der Gegenstand, ein anderer das Forschende und Erkennende 44). Das erste und zweite ist ungereimt; denn ist er ganz das Forschende und Erkennende, so bleibt nichts übrig für den Gegenstand, und ist er ganz dieses, so ist nichts da, was forschen und erkennen soll. Das dritte wäre also bloß gedenkbar; allein auch hier zeigen sich lauter Unbegreiflichkeiten. Körperliche Masse, Sinne und Verstand, dieß sind die einzigen Bestandtheile des Menschen. (Wie doch Sextus auf einmal assertorisch behaupten kann, was er vorher für höchst zweifelhaft und ungewiß erklärte?) Er muß also entweder mit dem Körper die Sinne und den Verstand erkennen, oder umgekehrt mit den Sinnen und dem Verstande den Körper.

Das erste ist aber unmöglich, weil der Körper ohne Empfindung und Vernunft und seiner Natur nach untauglich zu solchen Thätigkeiten des Vorstellenden ist. Hätte aber der Körper die Fähigkeit, die Sinne und den Verstand sich vorzustellen, so müßte er diesen ähnlich, auf gleiche Art afficirt, selbst Sinn und Verstand werden. So wie dasjenige, was das Gesicht wahrnimmt, in sofern es siehet, selbst Gesicht seyn wird, und dasjenige, welches das Warme als warm wahrnimmt, nicht anders wahrnehmen kann, als daß es erwärmt, d. h. selbst etwas Warmes wird: so muß auch der Körper, wenn er den Sinn wahrnimmt,

44) Sextus Empiric. *advers. Logic.* I. §. 284. *απερ καταληπτον εϛιν ὁ ανθρωπος, ητοι ὁλος δι᾽ ὁλȣ ἑαυτον ζητει τε και καταλαμβανει, η ὁλος εϛι τι ζητȣμενον και ὑπο την καταληψιν πιπτον, ὡσπερ ει και την ὁρασιν ὑποθοιτο τις ἑαυτὴν ὁρωσαν, η γαρ ὁλη εϛαι ὁρωσα η ὁρωμενη, η μερει μεν ἑαυτὴν ὁρωσα, μερει δε ὑφ᾽ ἑαυτης ὁρωμενη.* Vergl. §. 312.

nimmt, ihn als Sinn wahrnehmen, also empfinden und selbst zum Sinn werden. Dann würde aber der Körper nicht das Object, sondern das Subject der Untersuchung werden, und kein Unterscheidungsmerkmal zwischen dem Körper und zwischen den Sinnen und dem Verstande übrig bleiben, was ungereimt ist, und allen Begriffen der Dogmatiker widerspricht.

Vielleicht ist aber der Sinn dasjenige, wodurch der Mensch den Körper erkennet? Aber die Sinne verhalten sich nur leidend, nehmen die Eindrücke wie das Wachs auf, und wissen außerdem nichts. Wollten wir ihnen die Nachforschung eines Gegenstandes beilegen, so würden wir sie zu einem denkenden Vermögen machen, welches gegen ihre Natur ist. Durch das Weiße, Schwarze, Süße, Bittere und durch Wohlgerüche afficirt zu werden, dieß ist ihre Eigenthümlichkeit, nicht aber das selbstthätige Forschen. Wie könnte daher durch sie eine körperliche Masse erkannt werden? Das Gesicht nimmt wohl die Gestalt, die Größe und Farbe wahr; aber das ist noch keine körperliche Masse; und wenn es auch dasjenige anschauet, dessen Accidenzen die Gestalt, Größe und Farbe sind, so kann es doch nicht das Object selbst, sondern nur seine Accidenzen wahrnehmen. Es ist nur eine leere Ausflucht, wenn man sagt, aus der Verbindung der Accidenzen resultire das, was man Körper nennt. Es ist nicht allein falsch, sondern es würde auch dieses zugegeben nicht folgen, daß die Sinne den Körper erkennen, denn sollte dieses möglich seyn, so müßten die Sinne auch ein Verbindungsvermögen besitzen, und z. B. diese bestimmte Größe mit dieser Gestalt verbinden, um sich einen Körper vorzustellen. Das Verbinden ist aber eine Thätigkeit der Denkkraft, nicht der Sinne. Diese können nicht einmal die einzelnen Accidenzen erkennen. Um sich z. B. eine Länge vorzustellen, muß man Theile zu Theilen hinzusetzen, indem man von einem Punkt anfängt,

und bei einem aufhöret. Dieß kann der Sinn nicht, welcher nicht denket. Und wie kann er sich die Tiefe der Ausdehnung vorstellen, da er nur bei der Oberfläche stehen bleibt [45])?

Die Sinne können also keinen Körper, auch nicht **sich selbst** erkennen. Denn wer siehet durch das Gesicht das Gesicht, oder durch das Gehör das Gehör? Eben so unmöglich ist es, daß das Gesicht den hörenden Gehörsinn sehen, oder das Gehör den sehenden Gesichtssinn hören kann, denn da müßte der Gesichtssinn wie der Gehörsinn, und umgekehrt, afficirt werden, und beide Sinne ihre Natur gegen einander vertauschen [46]).

Es bleibt also nur Eine Möglichkeit übrig, daß nämlich **die Denkkraft die Körper, die Sinne und sich selbst erkenne.** Allein auch hier finden sich der Unbegreiflichkeiten so viele, daß jeder Ausweg versperrt ist. Wenn wir erstlich den Fall setzen, daß der Verstand den Körper und seine Accidenzen erkenne, so müssen wir fragen: ob der Verstand den ganzen Körper auf einmal auffaßt, oder nur die Theile desselben nach und nach, und durch die Verbindung derselben zur Erkenntniß desselben

45) **Sextus Empiric.** *advers. Logic.* I. §. 293 seq. *και μην ουδε αἱ αισθησεις. αὑται γαρ πασχουσιν μονον και κηρου τροπον τυπουνται, αλλο δε ισασιν ουδε ἑν. — το ζητειν ενεργητικως ουκ εστιν ιδιον αυτων. — αλλα τε συντιθεναι τι μετα τινος, και το τοιονδε μεγεθος μετα του τοιουδε σχηματος λαμβανειν, λογικης εστι δυναμεως. αλογος δε γε εστιν ἡ ὁρασις. τοινυν ου ταυτης εργον καθεστηκε το αντιλαμβανεσθαι του σωματος. καιτοι ου μονον την κοινην συνοδον ὡς σωμα νοειν εστι αφυης, αλλα και προς την ἑκαστου των τουτω συμβεβηκοτων καταληψιν πεπηρωται, οἱον ευθεως μηκους. καθ' ὑπερθεσιν γαρ μερων τουτο λαμβανεσθαι πεφυκεν, απο τινος αρχομενων ἡμιν, και δια τινος, και επι τι καταληγοντων· ὁπερ ποιειν αλογος φυσις ου δυναται.*

46) **Sextus Empiric.** *advers. Logic.* I §. 301. 302.

desselben gelangt 47)? Das erste werden die Dogmatiker wegen der möglichen Folgerungen nicht einräumen, und das zweite ist noch unbegreiflicher als das in Frage stehende. Einige von den Theilen des ganzen Körpers sind ohne Vernunft (αλογα), und diese afficiren uns auf eine vernunftlose Weise (αλογως). Wird nun der Verstand von diesen auf diese Art afficirt, so wird er vernunftlos werden, und aufhören, Verstand zu seyn. Aus eben dem Grunde kann er aber auch nicht die Sinne erkennen, weil diese nicht denken, er würde durch ihr Afficiren zum denklosen Sinn werden, und durch die Verähnlichung mit denselben nicht mehr das untersuchende Subject, sondern das zu untersuchende Object seyn, welches wieder ein anderes forschendes Vermögen voraussetzte.

Verstand und Sinn, erwiedern die Dogmatiker, ist ein und dasselbe Vermögen, nur in verschiedener Rücksicht, so wie ein und derselbe Becher in einer Rücksicht hohl, in einer andern erhaben, und ein und derselbe Weg für die Hinaufgehenden steil, für die Heruntergehenden abschüssig ist. Auf diese Art kann der Verstand die Sinne erkennen. Das ist aber nur eine leere nichtssagende Ausflucht. Denn die eben erhobene Schwierigkeit kehrt in ihrer ganzen Kraft wieder zurück. Wie kann das Vermögen, welches Sinn und Verstand zugleich ist, in sofern es Verstand ist, sich, in sofern es Sinn ist, fassen und erkennen? Muß nicht das Denkende, in sofern es das Nichtdenkende vorstellet, zum Nichtdenkenden werden, was ungereimt ist 48)?

End.

47) Sextus Empiric. *advers. Logic.* I. §. 303. *ὁταν γαρ αξιωσωσι, την διανοιαν αντιληπτικην γινεσθαι τȣ τε ὁλȣ σωματος, και των εν αυτῳ, πευσομεθα, ποτερον ὑφ᾽ ἑν ὁλῳ επιπεσȣσα τῳ ογκῳ την καταληψιν ποιειται, η τοις μερεσιν αυτȣ, και ταυτα συντιθεισα, το ὁλον καταλαμβανεται.*

48) Sextus Empiric. *advers. Logic.* I. §. 307—9.

Endlich kann auch der Verstand sich nicht selbst erkennen. Er müßte nämlich sich mit seinem gesammten Vermögen, oder nur mit einem Theile desselben erkennen. In dem ersten Fall würde er ganz das Erkennende und Erkenntniß seyn, und damit das Object der Erkenntniß aufgehoben werden, was sich nicht denken läßt. In dem zweiten aber müßte ein Theil des Verstandes den ganzen Verstand erkennen, wo wieder dieselbe Ungereimtheit einer Erkenntniß ohne Gegenstand sich ergeben würde; oder ein Theil einen andern Theil, wo immer wieder die Frage zurückkommt, wie dieser sich selbst erkennen kann; man müßte ins Unendliche immer einen andern Theil annehmen, der diesen erkennte. Die Frage ist unbeantwortlich, weil man nie auf ein erstes Erkennende kommt, oder der Gegenstand der Erkenntniß gänzlich verschwindet [49]). Noch mehr. Wenn der Verstand sich selbst erkennte, so müßte er auch den Ort, in welchem er sich befindet, erkennen. Denn die Erkenntniß eines Objects schließt allezeit auch die Vorstellung des Raums, den es einnimmt, ein. Hätte nun der Verstand eine Erkenntniß von sich und seinem Sitze, so würden die Philosophen nicht so uneinig wegen des Sitzes des Verstandes seyn, da einige den Kopf, andere die Brust, und jene wieder bald das Gehirn, bald die Gehirnhäute, diese aber bald das Herz, bald aber die Oefnungen der Leber dafür halten [50]). Dieses sind die allgemeinen Zweifelsgründe gegen das erste Kriterium der Wahrheit. Da aber die Dogmatiker so viel Dünkel besitzen, daß sie sich allein den Fund der Wahrheit zueignen, und andern nicht einmal ein Urtheil darüber zugeste-

49) Sextus Empiric. *advers. Logic.* I. §. 310 — 312. *ὡςε αναρχον ειναι την καταληψιν, ητοι μηδενος εὑρισκομενου πρωτου του την καταληψιν ποιησομενου, η μηδενος οντος του καταληψομενου.*

50) Sextus Empiric. *advers. Logic.* I. §. 313.

gestehen; so müssen wir noch besonders ihre Behauptungen umstoßen.

Wenn Jemand vorgibt, er habe die Wahrheit entdeckt, so beruhet sein Vorgeben entweder auf einer bloßen Aussage, oder einem Beweise seiner Aussage. Eine bloße Aussage kann aber keine Versicherung von einer größern Glaubwürdigkeit vor einem andern geben, der das Gegentheil aussaget. Beruft er sich auf einen Beweis seiner Aussage, so muß er einen gültigen, haltbaren Beweis aufstellen. Ob er dieß sey, kann man nicht beurtheilen, bis ein Kriterium der Wahrheit aufgefunden ist, in welchem alle einverstanden sind. Ein solches aber ist noch nicht gefunden, sondern wird noch gesucht. Also ist die Entdeckung eines Kriteriums unmöglich [51]).

Weil aber diejenigen, welche sich als Schiedsrichter über die Wahrheit aufwerfen, von verschiedenen Seiten ausgehen, und eben deswegen unter einander uneinig sind, so müssen wir einen Entscheidungsgrund haben, um zu bestimmen, welchen und welchen nicht wir beistimmen sollen. Dieser Entscheidungsgrund widerspricht entweder allen, oder ist nur mit Einem einstimmig. Im ersten Falle gehört er selbst mit in die Summe des Streitigen, und kann, da er selbst einer Beurtheilung bedarf, nicht zum Kriterium dienen. Nicht anders ist es aber auch in dem zweiten Falle [52]).

Worauf könnte sich auch ein Dogmatiker stützen, um sich die Entscheidung über die Wahrheit anzumaßen? Auf das

51) Sextus Empiric. *advers. Logic.* I. §. 314—316. *αλλ' ἱνα μαθωμεν, ὁτι ὑγιης ἡ αποδειξις εστιν, ἡ προσχρωμενος κριτηριον ἑαυτον αποφαινεται, οφειλομεν εχειν κριτηριον, και τουτο προωμολογημενον· ουκ εχομεν δε γε συμφωνον κριτηριον. ζητειται δε· ουκ αρα δυνατον εστιν ευρειν κριτηριον.*

52) Sextus Empiric. *advers. Logic.* I. §. 317—319.

das Alter? Mehrere an Alter gleiche Dogmatiker haben dieses gethan, z. B. Plato und Demokrit, Epikur und Zeno. Und lehrt nicht die Erfahrung, daß Jünglinge mehr Einsicht und philosophischen Geist haben, als Greise? wenn auch diese eine größere Erfahrung haben. — Die größere Anstrengung des Nachdenkens? In Untersuchung der Wahrheit scheuet kein Denker die Arbeit. Darin sind sie alle einander gleich. Ein größerer Verstand? Alle Denker waren verständige, einsichtsvolle Männer. Sollte aber auch Einer vor dem andern einen Vorzug behaupten, wer bürgt uns dafür, daß er sein größeres Talent nicht mißbrauchte, nicht um die Wahrheit zu vertheidigen, sondern dem Falschen den Schein des Wahren zu leihen, wie es die Redner machen? Die größere Anzahl der Uebereinstimmigen? Wenn wir die Anhänger der verschiedenen Schulen zusammenstellen, so findet sich, daß die Anzahl der Einstimmigen der Menge der ihnen Widersprechenden gleich ist. Alle Anhänger des Aristoteles stimmen unter sich überein, streiten aber gegen die Epikureer, und diese gegen die Stoiker. Warum soll man also dem Epikur eher folgen als dem Aristoteles? Etwa weil dieser weniger Anhänger hat? Es ist ja nicht unmöglich, daß es in der Philosophie hergehet, wie in dem gemeinen Leben, wo Ein kluger Mann mehr gilt als viele Unkluge; es kann einer allein allen Menschenverstand, und die übrigen nur Gänseverstand haben, und die letzten verdienen darum nicht mehr Gehör, wenn sie einstimmig einem Andern beistimmten. Die Mehrheit der Einstimmigen führet uns aber noch zu einem ganz entgegengesetzten Resultat, indem sie uns immer eine noch größere Anzahl der Mißhelligen erblicken läßt. Wir wollen annehmen, die Anzahl der stoischen Philosophen sey größer als der Anhänger jeder andern Schule, und sie soll einstimmig behaupten, Zeno habe die Wahrheit gefunden. Aber die Epikureer werden sich ihnen widersetzen, die Peripatetiker sie der Unwahrheit beschuldigen, und die Akademiker

miker sie bestreiten. Nimmt man diese Parteien zusammen, so machen die Widersprechenden eine weit größere Anzahl aus. Ferner haben diejenigen, welche einem Andern als Erfinder der Wahrheit beistimmen, entweder eine und dieselbe Ansicht und Denkart, oder eine verschiedene. Das letzte kann nicht seyn, sonst würden sie unter einander uneinig seyn. Haben sie aber einerlei Ansicht und Denkart, so treten sie in das Verhältniß der Gleichheit mit demjenigen, der das Gegentheil behauptet, und man muß nicht auf die Vielheit der Stimmen, sondern auf den Bestimmungsgrund achten, so daß die Mehrheit nichts dazu beiträgt, um einer Behauptung mehr Gewicht zu geben [53]).

Hieraus erhellet, daß kein Mensch sich selbst für das Kriterium der Wahrheit ausgeben kann; zweitens aber auch, daß dieses Kriterium selbst unerforschlich ist. Denn wer sich anmaßet, die Wahrheit zu beurtheilen, muß ein Kriterium der Wahrheit haben. Dieses Kriterium stützt sich entweder auf einen Erkenntnißgrund oder nicht. In dem letzten Fall ist es selbst etwas Zweifelhaftes, und ist zur Bestimmung der Wahrheit untauglich. Im ersten Falle ist der Erkenntnißgrund entweder von einem andern Grunde abgeleitet, oder nicht. In diesem Falle muß es verworfen werden; in jenem Fall aber muß man von einem Grunde ins Unendliche fort immer neue Gründe fordern. Ferner, wenn das Kriterium der Wahrheit bezweifelt wird, so bedarf es einer Demonstration. Da aber einige Demonstrationen wahr, andere falsch sind, so müßte jene Demonstration des Kriteriums wieder durch ein Kriterium bewähret werden, das Kriterium also durch die Demonstration, und die Demonstration durch das Kriterium. Also ein Beweis im Cirkel. Keines kann aber durch das andere bewiesen werden, weil jedes sonst zugleich überzeugend und nicht

53) Sextus Empiric. *advers. Logic.* I. §. 320 — 336.

nicht überzeugend seyn müßte; überzeugend, in sofern es etwas anders beweisen soll, nicht überzeugend, in sofern es selbst eines Beweises bedarf [54]).

II. **Es gibt kein Kriterium, wodurch das Wahre gefunden und beurtheilet werden kann.** Wenn der Mensch das Wahre findet, so findet er es entweder **bloß durch den Gebrauch der Sinne,** oder **durch das bloße Denken,** oder **durch beides zugleich** [55]).

Nicht durch den bloßen Gebrauch der Sinne, wie schon aus den obigen Gründen erhellet. Die Sinne denken nicht; sie empfanden bloß von den vorstellbaren Objecten Eindrücke, führen aber nicht zur Vorstellung des empfundenen Objects. Man empfindet durch die Sinne bloß Farben, den Geschmack und den Schall; aber nicht, daß dieses Object weiß oder süß sey [56]). Es gehört Gedächtniß und Denken dazu, um ein Object, z. B. einen Menschen, eine Pflanze vorzustellen. Man stellt sich einen Menschen vor, wenn man Farbe, Größe, Gestalt und einige andere Eigenschaften in eine Vorstellung verbindet. Die Verbindung aber ist weder Farbe, noch Geschmack, noch Schall, welche die Sinne allein empfinden [57]). Auch können

54) Sextus Empiric. *advers. Logic.* I. §. 337 — 342.

55) Sextus Empiric. *advers. Logic.* I. §. 343.

56) Sextus Empiric. *advers. Logic.* I. §. 344. 345. *ȣ γαρ μονον λευκαντικως η γλυκαντικως δει κινεισθαι το ληψομενον τ᾽ αληθες εν τοις ὑποκειμενοις· αλλα και εις Φαντασιαν αχθηναι τȣ τοιȣτȣ πραγματος, τȣτο λευκον εϛι, και τȣτο γλυκυ εϛι. τῳ δε τοιȣτῳ πραγματι ȣκετι της αισθησεως εργον εϛι επιβαλλειν.*

57) Sextus Empiric. *advers. Logic.* I. §. 346. 347. *συνεσεως τε δει και μνημης προς αντιληψιν των ὑποκειμενων. — χρωματος γαρ μετα μεγεθȣς και σχηματος και αλλων τινων ιδιωματων συνθεσις εϛιν ὁ ανθρωπος. συνθειναι δε τι μνημονικως ȣ δυναται ἡ αισθησις.*

können die Sinne schon darum nicht als Regel der Wahrheit dienen, weil sie oft trügen, und unter einander uneinig sind; sie bedürfen vielmehr selbst eines Kriteriums, wonach sie beurtheilet werden müssen [58]).

Nicht durch das bloße Denken. Soll der Verstand das Wahre beurtheilen, so muß er sich selbst vorher erkennen, die Natur, durch welche, das Wesen, woraus, und den Ort, wo er ist, ehe er sich an andere Gegenstände waget [59]). Von dem allen aber kann er nichts begreifen. Denn einige, wie Dicäarch, halten den Verstand für nichts anders, als den auf gewisse Weise modificirten Körper. Andere betrachten ihn als ein von dem Körper verschiedenes Wesen, welches nicht denselben Ort mit dem Körper einnimmt; einige lassen ihn außer dem Körper subsistiren, wie Aenesidem nach dem Heraklit, andere nach dem Demokrit in dem ganzen Körper, andere in einem Theile des Körpers, welchen sie sehr verschieden bestimmen. Wie die Meisten glauben, ist der Verstand etwas ganz anderes, als die Sinne; einige aber, wie Strato und Aenesidem, nehmen an, er sey mit den Sinnen identisch, und blicke durch die Sinnenorgane wie durch gewisse Oefnungen hervor. — Es gibt auch mehrere Gedanken, welche nicht mit einander zusammen stimmen, und diese bedürfen daher selbst eines Beurtheilers. Dieses ist nun entweder der Verstand, oder etwas vom Verstande Verschiedenes. Der Verstand kann aber nicht selbst sein Kriterium seyn, eben weil er mit sich selbst mißhellig ist, und zu dem zu Beurtheilenden gehört. Soll

58) Sextus Empiric. *advers. Logic.* I. §. 345.

59) Sextus Empiric. *advers. Logic.* I. §. 348 — 350. *ωσπερ γαρ επι γνωμων εςι τ' αληθες ἡ διανοια, προτερον ωφειλεν ἑαυτην επιγινωσκειν — ὅτως εχρην και την διανοιαν, ωσπερ διακριτικη εςιν τε αληθες και τε ψευδες, πολλῳ προτερον τῃ ἑαυτης φυσει συνεπιβαλλειν δι' ἡν, ουσιᾳ τῃ εξ ἡς εςι, τοπῳ τῳ εν ᾧ πεφυκε, τοις αλλοις ἁπασιν.*

Soll er durch etwas anderes beurtheilet werden, so ist dieses und nicht der Verstand das Kriterium [60]). — Und da wir nach den meisten Philosophen nicht allein Verstand, sondern auch Sinnlichkeit haben, welche vor dem Verstande vorausgehet, so muß die vorliegende Sinnlichkeit nothwendig den Verstand hindern, die äußern Objecte zu erkennen. Denn so wie ein Körper, welcher zwischen dem Gesichte und einem sichtbaren Körper befindlich ist, das Gesicht den letzten nicht sehen läßt; so muß auch der Gesichtssinn, der zwischen dem Verstande und dem äußerlich Sichtbaren in der Mitte liegt, den Verstand hindern, den sichtbaren Gegenstand aufzufassen, und so auch bei den übrigen Sinnen. Der Verstand kann also nichts erkennen, weil er von dem Aeußern abgeschnitten ist, und durch die Sinne verfinstert wird [61]).

Nicht durch beides, so daß der Verstand durch Mitwirkung der Sinne die äußern Objecte erkennte [62]). Denn der Sinn stellt dem Verstande nicht die äußern Objecte dar, sondern verkündiget nur seine Empfindung, z. B. das Gefühl die Erwärmung von dem Feuer ohne das brennende Feuer selbst dem Verstande zu vergegenwärtigen. Doch auch seine Empfindung kann er nicht einmal dem Verstande mittheilen. Denn was

60) Sextus Empiric. *advers. Logic.* I. §. 351.

61) Sextus Empiric. *adversus Logic.* I. §. 352. 353. *προς τουτοις επει ου μονον εστιν εν ἡμιν διανοητικον, αλλα συν τουτῳ και αισθητικον, ὁπερ προκειται του διανοητικου, εξ αναγκης τουτο αυτο προκειμενον ουκ εασει την διανοιαν των εκτος αντιλαμβανεσθαι. — ενδον ουν αποκεκλεισμενη ἡ διανοια, και ταις αισθησεσι επισκοτουμενη, ουδενος εσται των εκτος αντιληπτικη.*

62) Sextus Empiric. *advers. Logic.* I. §. 354. *λειπεται αρα λεγειν αμφοτερα, τουτεστι την διανοιαν, ὡς ὑπουργῳ χρωμενην τῃ αισθησει, λαμβανειν τα εκτος· ὁ παλιν εστιν αδυνατον.*

was die Veränderung des Gesichtssinnes aufnimmt, wird eben so afficiret, wie der Gesichtssinn, und so auch bei den übrigen Sinnen. Der Verstand müßte also selbst zum Sinne werden, wenn er die Empfindungen der Sinne empfangen sollte, und aufhören, das Denkende zu seyn, und könnte dann nicht die Empfindungen der Sinne als Denkkraft aufnehmen [63]). Wenn der Verstand aber auch die Empfindungen der Sinne empfinge, so würde er doch nicht die äußern Objecte erkennen. Denn diese sind unsern Empfindungen ganz unähnlich, und es ist ein sehr weiter Abstand zwischen der Vorstellung und dem Vorgestellten. Das Feuer brennt nicht so, aber die Vorstellung des Feuers. Doch wenn wir auch die Aehnlichkeit unserer Empfindungen mit den äußern Objecten zugeben, so erkennet doch der Verstand nicht die Objecte selbst, sondern nur das, was diesen ähnlich ist. Nun ist dasjenige, was mit einem andern Aehnlichkeit hat, noch immer von dem letzten selbst verschieden, und der Verstand kann daher, weil er die äußern Objecte nicht selbst vorstellet, auch nicht wissen, von welcher Beschaffenheit sie sind, und ob sie mit den Empfindungen Aehnlichkeit haben. Erkennet er nun nicht die Objecte der Sinne, so kann er auch die nichtsinnlichen nicht erkennen, in sofern man annimmt, daß sie durch Schlüsse aus den sinnlichen Objecten erkannt werden. Folg-

63) Sextus Empiric. *advers. Logic.* I. §. 354 — 356. ἡ γαρ αισθησις ου τα εκτος παριστησι τη διανοια· το δε ιδιον αγγελλει παθος. καιτοι ουδε τουτο. ει γαρ ληψεται ἡ νοησις το της αισθησεως παθος, αισθησις εσται — αισθησις δε ουσα, αλογος εστιν· αλογος δε γενομενη, εκπεσειται του ετι νοησις ὑπαρχειν· μη ουσα δε νοησις, ου ληψεται το της αισθησεως παθος ὡς νοησις.

Folglich ist der Verstand kein Kriterium der Wahrheit [64].

Hier begegnen uns die Dogmatiker mit einer Einwendung, welche nichts beweiset, als ihre Einfalt. Sie sagen nämlich, die von einander verschiedenen Vermögen der Seele, das sinnliche und das denkende, wären nicht von einander getrennt, sondern, so wie das Honig seiner ganzen Materie nach zugleich feucht und süß sey, so habe auch die Seele zwei einander entgegengesetzte Vermögen, welche ihr ganzes Wesen durchgreifen, von welchen das denkende durch die denkbaren Gegenstände in Bewegung gesetzt werde, das sinnliche aber die Sinnengegenstände erkenne. Daher sey es ein ungegründetes Vorgeben, wenn man sage, der Verstand, oder überhaupt die Seele könne nicht die Unterscheidungsmerkmale beider Arten von Dingen wahrnehmen, weil sie durch die verschiedene Einrichtung beider Vermögen in den Stand gesetzt werde, die sinnlichen und die denkbaren Objecte zu erkennen [65]. — Denn so sehr

64) Sextus Empiric. *advers. Logic.* I. §. 357. 358. *κ᾽αν λαβη δε των αισθησεων παθος, ουκ αισεται τα εκτος· ανομοια γαρ εστι τα εκτος τοις περι ἡμας παθεσι, και μακρῳ διαφερει ἡ φαντασια του φανταστου. — ουτως ἡ διανοια τοις παθεσιν επιβαλλουσα, τα εκτος μη θεασαμενη, ουτε ὁποια εστι ταυτα αισεται, ουθ᾽ ὁτι ὁμοια εστι τοις παθεσιν. μη γινωσκουσα δε τα φαινομενα, ουδε τα κατα την απο τουτου μεταβασιν αξιουμενα γνωριζεσθαι αδηλα συνησει.*

65) Sextus Empiric. *advers. Logic.* I. §. 359. 360. *μη κεχωρισθαι ταυτα τα διαφεροντα της ψυχης μερη, τουτεστι το λογικον και αλογον. αλλ᾽ ὡς το μελι ὁλον δι᾽ ὁλου ὑγρον ἁμα και γλυκυ εστιν· ουτω και ἡ ψυχη ὁλη δι᾽ ὁλου δυο εχει τας αντιπαρηκουσας αλληλαις δυναμεις· ὡν ἡ μεν εστι λογικη, ἡ δε αλογος· και κινεισθαι την μεν λογικην ὑπο των νοητων, την δε αλογον αντιληπτικην γινεσθαι των αισθητων. ὁθεν και ματαιον ειναι το λεγειν την διανοιαν, η κοινως την ψυχην, μη δυνασθαι της ἑτερας τουτων των πραγματων διαφορας αντιλαμβανεσθαι. διαφορον γαρ εχουσα την κατασκευην, ἑυθυς και αμφοτερων εσται αντιληπτικη.*

sehr auch diese Vermögen einem und demselben Subjecte anzugehören, einander zu begegnen, und die ganze Seele zu durchdringen scheinen, so sind sie doch wesentlich von einander verschieden, und das sinnliche Vermögen ist etwas anderes als das denkende. Schwere und Farbe, Gestalt und Größe sind Accidenzen, welche sich an einer und derselben körperlichen Substanz befinden, aber gleichwohl wesentlich verschieden, weil man sich jedes als etwas anderes denkt. So ist auch das denkende Vermögen, sollte es auch in demselben Subjecte mit dem sinnlichen gleichsam vermischt seyn, doch als Vermögen von dem letzten verschieden; daraus folgt aber, daß das eine nicht auf dieselbe Art als das andere kann bewegt und afficirt werden. Sonst würden sich beide in einander verwandeln, das denkende in das sinnliche, wenn es sinnlich, und das sinnliche in das denkende, wenn es als denkendes afficirt würde [66]).

Wollte man auch annehmen, der Verstand sehe durch die Sinnenorgane als Fenster heraus, und er fasse die äußern Objecte ohne Mitwirkung der vor ihm liegenden Sinne, so entfernt diese Voraussetzung nicht die geringste Schwierigkeit. Denn der Verstand müßte, wenn er auf diese Art etwas erkennen sollte, es als an sich erkennbar (εναργες) erkennen. Dergleichen gibt es aber nicht. Nach den Gegnern ist dasjenige **an sich erkennbar**, was aus sich

66) Sextus Empiric. *advers. Logic.* I. §. 361 — 363. *αὑται γαρ αἱ δυναμεις, και ει τα μαλιϛα δοκȣσι περι την αυτην ȣσιαν συνιϛασθαι, και αντιπαρηκειν αλληλαις, και δι᾽ ὁλης πεφοιτηκεναι της ψυχης, ȣδεν ἡσσον ἑτερογενως διαφερȣσιν αλληλων, και αλλο μεν τι εϛιν ἡδε, αλλο δε ἡδε — ȣτω τοινυν και ἡ προειρημενη λογικη δυναμις, κ᾽αν αναμιξ ὑποκειηται τῳ αλογῳ, δυναμει παλιν αυτης διοισει, ᾧ λοιπον συνεισερχεται, το μη δυνασθαι την ἑτεραν ὡσαυτως τῃ ἑτερᾳ κινεισθαι και ὁμοιοπαθειν. επει δεησει μιαν αμφοτερας γινεσθαι, την μεν λογικην αλογον, εαν αλογως πασχῃ. την δε αλογον λογικην, εαν λογικως κινηθῃ.*

sich selbst begriffen wird, und keines andern bedarf, um vorstellbar zu seyn. Nun wird aber nichts aus sich selbst begriffen und vorgestellt, sondern nur aus den Empfindungen, welche von den die Empfindungen verursachenden Objecten verschieden sind. Wenn ich in der Nähe des Feuers erwärmt werde, so vermuthe ich aus meiner Empfindung, daß der äußere Gegenstand, das Feuer, warm ist. Da nun alles, dessen Vorstellung aus einem andern genommen wird, durchaus unerkennbar ist, alle Dinge aber nur nach unsern Empfindungen, welche nicht die Objecte selbst sind, vorgestellt werden, so sind alle äußere Objecte uns unbekannt. Denn, um das Unbekannte zu erkennen, muß etwas Gewisses gegeben seyn; ist dieses nicht vorhanden, so verschwindet auch die Erkenntniß des ersten. Man kann auch nicht sagen, daß die äußern Objecte zwar an sich unbekannt sind, aber doch in sofern von uns erkannt werden, als der Schluß von den Empfindungen unumstößlich gewiß ist. Denn es ist nicht schlechterdings nothwendig, daß unsern Empfindungen die äußern Objecte entsprechen müssen. So wie die Peitsche durch die Schläge auf die Haut Schmerz erreget, aber nicht selbst Schmerz ist, und Speisen dem Essenden Genuß gewähren, aber nicht selbst das Vergnügen sind, so ist es möglich, daß das Feuer erwärmet, ohne selbst nothwendig warm zu seyn, und das Honig kann die Empfindung der Süßigkeit geben, ohne selbst süße zu seyn. Das Wahre ist also kein Gegenstand der Erkenntniß, weil es nichts an sich gewisses und absolut erkennbares gibt [67]).

Dieses

67) Sextus Empiric. *advers. Logic.* I. §. 364 — 368. κ᾽αν ὑποθωμεθα δε, την διανοιαν δια των αισθητικων πορων, ὡσπερ τινων οπων προκυπτουσαν, και χωρις των προκειμενων αυτη αισθησεων τοις εκτος πραγμασι προσβαλλουσαν, απορος ουδ᾽ ηειν

Dieses Resultat ergibt sich auch aus der Uneinigkeit der Philosophen in Ansehung der wichtigsten Gegenstände. So wird die objective Realität der sinnlichen Vorstellungen ohne Einschränkung bald geläugnet, wie vom Demokrit, bald behauptet, wie vom Epikur und Protagoras, bald unter gewissen Einschränkungen geläugnet und behauptet, wie von den Stoikern und Peripatetikern [68]).

Wenn nun auch überhaupt der Verstand, oder die Sinnlichkeit, oder beides zusammen, als Kriterium der Wahrheit hypothetisch anerkannt würde, so müßte man doch, um dieses Urtheil zu begründen, entweder etwas sinnlich Vorstellbares, oder etwas Unbekanntes zu Hülfe nehmen. Jenes kann aber nicht zur Regel unsers Urtheils dienen, weil seine Realität selbst noch bezweifelt wird, und für das zweite wäre es verkehrt und ungereimt, aus dem Unerkannten die Erkennbarkeit dessen, was doch einigen Schein für sich hat, daß es erkennbar sey, zu bewähren.

III. Der Verstand sowohl als die Sinne können ohne Vorstellungen nichts erkennen. Wir müssen also, drittens,

ἡσσον και κατα τȣτο ἡ ὑποθεσις εὑρεθησεται. δει γαρ την ȣτως των ὑποκειμενων αντιλαμβανομενην διανοιαν, ὡς εναργων των ὑποκειμενων αντιλαμβανεσθαι. ȣδεν δε εςι εναργες — ȣκ αρα δυνατον εςι το εν τοις ὑποκειμενοις αληθες λαβειν. εναργες γαρ αξιȣται τυγχανειν ὑπο των εναντιων το εξ ἑαυτȣ λαμβανομενον, και μηδενος ἑτερȣ χρηζον εις παραςασιν. ȣδεν δε εξ ἑαυτȣ πεφυκε λαμβανεσθαι, αλλα παντα εκ παθȣς, ὁπερ ἑτερον ην τȣ ποιȣντος αυτȣ φαντασȣ.

68) Sextus Empiric. *advers. Logic.* I. §. 369. δει πρωτον εις την τȣτων κρισιν ητοι φαινομενον τι παραληφθηναι, η αδηλον· αλλα φαινομενον μεν, ȣχ οἱον τε· εκ γαρ της αμφισβητȣμενης ὑλης ὑπαρχον, αμφισβητησιμον εςαι, και δια τȣτο ȣ κριτηριον. ει δε αδηλον, ανεςραπται τα πραγματα, ει εκ τȣ μη γινωσκομενȣ, βεβαιȣται το δοκȣν γινωσκεσθαι.

drittens, auch noch nach einem **Kriterium der Vorstellungen** fragen. Aber hier gibt es der unauflöslichen Zweifel nicht weniger. Von denen, welche die Vorstellung als den Maßstab für die Beurtheilung der Dinge betrachten, achten einige bloß auf die gewissen (*καταληπτικη*), andere bloß auf die wahrscheinlichen Vorstellungen. Wir werden aber die gemeinschaftliche Gattung von beiden, das ist, **die Vorstellung schlechtweg, umstoßen** und zeigen, daß es keine Vorstellung gibt, wodurch das Daseyn der gewissen und wahrscheinlichen von selbst über den Haufen fällt [70]).

Wenn die Vorstellung ein Abdruck in der Seele ist, so geschieht der Abdruck entweder so, daß er Erhöhungen und Vertiefungen hat, oder durch eine bloße Veränderung; jenes ist Kleanths, dieses Chrysipps Meinung. Die erste hat alle die Ungereimtheiten zur Folge, welche Chrysippus aus einander gesetzt hat. Erhält nämlich die Seele bei dem Vorstellen einen Abdruck wie Wachs, so muß jede Vorstellung durch die darauf folgende Bewegung verdunkelt werden, so wie wir es bei dem Siegelwachs sehen. Dadurch wird aber das Gedächtniß, welches die Vorstellungen wie eine Schatzkammer aufbewahret, und jede Kunst und Wissenschaft als eine geordnete Reihe von Vorstellungen aufgehoben. Ueberhaupt können mehrere und verschiedenartige Vorstellungen in der Vorstellkraft der Seele nicht bestehen, wenn die daselbst befindlichen Abdrücke jederzeit anders vorgestellt werden. Denn wir sehen,

70) **Sextus Empiric.** *advers. Logic.* I. §. 371. *εκα γαρ των τη Φαντασια τα πραγματα κανονιζοντων, οἱ μεν τη καταληπτικη προσεσχον, οἱ δε τη πιθανη, το κοινον αμΦοτερων γενος ἡμεις εκβαλοντες, τετ᾽ εςιν αυτην την Φαντασιαν, αναιρωμεν.*

sehen, daß gröbere Körper als die Luft, wie das Wasser, eine Modification und Gestaltung nicht fortdauernd erhalten können; vielweniger wird also Luft und Geist den erhaltenen Eindrücken Dauer geben können, da diese Körper viel feiner und flüssiger sind [71]).

Weit schlimmer stehet es mit der zweiten Meinung, nach welcher die Vorstellung bloß in einer *Veränderung der Seele* besteht. Diese Veränderung müßte so gedacht werden, daß entweder eine Bestimmung der Seele an die Stelle der andern tritt, oder daß auch die Substanz der Seele verändert wird. In dem ersten Fall muß mit jeder Vorstellung eine andere Modification verbunden seyn, eine neue also die ältere aufheben; dadurch wird aber das Behalten einer Sache in dem Bewußtseyn unmöglich. Im zweiten Fall aber muß die Seele mit jeder Vorstellung aufhören, Seele zu seyn, und vernichtet werden [72]).

Außerdem bringen die *Zweifel wegen der Möglichkeit einer Veränderung* die Dogmatiker ins Gedränge. Denn bei einer Veränderung wird entweder das Bleibende oder das Nichtbleibende verändert. Eines ist aber so unmöglich als das andere. Das Bleibende kann nicht verändert werden, weil es in seinem Seyn beharret; das Nichtbleibende auch nicht, weil dieses nicht

mehr

71) Sextus Empiric. *advers. Log.* I. §. 373 — 375. verglichen 4 B. S. 58. 63.

72) Sextus Empiric. *advers. Log.* I. §. 376 — 378. *των γαρ ἑτεροιωσεων ἡ μεν τις εςι κατα παθος, ἡ δε, ὡς αλλαγη του ὑποκειμενου. — και ει μεν κατα παθος, επει κατα, τας διαφορους φαντασιας παθος διαφορον εςι, το νεον παθος αλλασσει το αρχαιοτερον· και ουτως ουκ εςαι κατοχη τινος πραγματος περι την διανοιαν, ὁπερ ατοπον. ει δε αλλαγη του ὑποκειμενου, ἁμα τῳ φαντασιαν τινος λαβειν, ἡ ψυχη ἑτεροιουμενη, εκβησεται του ψυχη τυγχανειν και φθαρησεται*

mehr ist, sondern schon verändert ist. Aus diesem Grunde läßt sich auch keine Vorstellung als Veränderung denken[73].

Wenn wir aber aber auch die Wirklichkeit der Veränderungen zugeben, so folgt daraus noch nicht die Wirklichkeit der Vorstellung. Sie soll ein Abdruck in der Grundkraft der Seele seyn, und man ist noch nicht einig, ob es eine Grundkraft gibt, und wo sie ihren Sitz hat. So läugnet Asklepiades das Daseyn einer Grundkraft, andere räumen sie ein, streiten aber über ihren Sitz. So lange nun diese Uneinigkeit unentschieden ist, muß es auch zweifelhaft bleiben, ob die Vorstellung ein Abdruck in der Grundkraft ist[74].

Doch es sey die Vorstellung ein Abdruck in der Grundkraft der Seele. Da dieser Eindruck nicht anders als durch die Sinne der Grundkraft mitgetheilt werden kann, so fragt sich: ob die Veränderung in der Grundkraft der Seele eben dieselbe ist, welche in den Sinnen vorgehet, oder verschieden? In dem ersten Falle wird das Veränderte sich nicht von dem Sinne unterscheiden, nicht ein denkendes, sondern empfindendes Vermögen seyn; in dem zweiten aber muß die Seele nicht das Object, wie es den Sinnen zum Grunde liegt, sondern ein anderes auffassen; das Object wird von anderer Natur seyn, als die Vorstellung von demselben, welche die Seele gebildet hat. Welches wieder ungereimt ist. Die Vorstellung kann also auch nicht eine solche Veränderung und Abbildung in der Vorstellkraft der Seele seyn[75].

Die

73) Sextus Empiric. *advers. Logic.* I. §. 378. 379.

74) Sextus Empiric. *advers. Logic.* I. §. 380. ελεγετο γαρ τυπωσις ειναι ἡγεμονικȣ. τȣτο δε ει εςι το ἡγεμονικον, και εν τινι τοπῳ εςιν, ȣχ ὡμολογηται.

75) Sextus Empiric. *advers. Logic.* I. §. 381. 382.

αλλ

Die Vorstellung ist eine Wirkung des vorgestellten Objects, und dieses, als die Ursache der Vorstellung, muß einen Eindruck auf das sinnliche Vermögen machen. Da aber die Wirkung und die hervorbringende Ursache verschiedene Dinge sind, so wird die Seele die Wirkungen der Vorstellungen, aber nicht die äußern Objecte selbst empfangen. Wollte man aber sagen, die Vorstellkraft ergreife die äußern Objecte durch die Veränderung, in welche sie durch die Objecte versetzt worden, so kommen wir auf die obigen Schwierigkeiten zurück. Denn die äußern Objecte stehen mit unsern Vorstellungen entweder in dem Verhältnisse der Identität oder der Aehnlichkeit. Das erste ist unmöglich; denn wie kann ein und dasselbe Ding zugleich als Ursache und Wirkung von sich selbst gedacht werden? In dem zweiten Falle denkt der Verstand nicht die Objecte selbst, sondern nur, was ihnen ähnlich ist. Zudem ist dieses noch obendrein unbegreiflich. Denn woher weiß der Verstand, daß die Objecte den Vorstellungen ähnlich sind? Ohne Vorstellung? Ohne Vorstellung kann der Verstand unmöglich denken. Durch die Vorstellung? So müßte die Vorstellung zugleich sich selbst und das vorgestellte Object vorstellen. Daß die Vorstellung das Object vorstelle, ist vielleicht nicht unmöglich, eben weil es ihr Object ist; allein wie kann sie sich selbst vorstellen? Müßte nicht ein und dasselbe Vorstellung und das Vorgestellte Ursache und

αλλ επει ουκ αλλως αναγγελλεται ἡ τοιαυτη τυπωσις τῳ ἡγεμονικῳ, ει μη δια της αισθησεως, — ζητω, ποτερον οἱα εστιν ἡ περι την αισθησιν ἑτεροιωσις, τοιαυτη γινεται και ἡ περι τῳ ἡγεμονικῳ, η διαφορος. και ει μεν ἡ αυτη, επει ἑκαστη των αισθησεων αλογος εστι, και το ἑτεροιουμενον αλογον εσται, και ου διαφερον της αισθησεως. ει δε διαφορος, ου τοιουτον ληψεται το φανταστον, ὁποιον ὑποκειται. αλλ᾽ ἑτερον μεν εσται το ὑποκειμενον, διαφερουσα δε ἡ περι το ἡγεμονικον συνισταμενη φαντασια.

und Wirkung von sich selbst seyn? Dieses ist undenkbar [76]).

Doch wir wollen diese Zweifel ruhen lassen, und uns die Vorstellung denken, wie sie die Dogmatiker sich vorstellen mögen. Hier stoßen wir aber wieder auf neue Zweifel. Denn soll die Vorstellung das Kriterium der Wahrheit seyn, so müssen entweder alle Vorstellungen wahr seyn, wie Potagoras, oder alle falsch, wie Xeniades der Korinther, oder einige wahr, einige falsch, wie die Stoiker, Akademiker und Peripatetiker behaupten. Wir können aber weder das erste, noch zweite, noch dritte annehmen; also ist die Vorstellung kein Kriterium [77]).

Sind alle Vorstellungen wahr, so folgt daraus, daß auch die Vorstellung, nicht jede Vorstellung sey wahr, wahr ist, wodurch jener Satz umgestoßen wird. Es streitet auch gegen die einleuchtende Erfahrung, welche uns viele falsche Vorstellungen aufweiset. Die Vorstellungen, es ist Tag, es ist Nacht; Sokrates lebt, Sokrates ist gestorben, weichen gar sehr in Ansehung der Ueberzeugung und des Gefühls, welches sie begleitet, ab, so daß wir uns daraus für überzeugt halten, es sey jetzt Tag, und Sokrates sey todt. Die Verbindung von Vorstellungen ist wahr oder falsch wegen der bestimmten Folge oder des Widerstreits der Dinge. Wenn es Tag ist, so ist es helle; und wenn du wandelst, so bewegst du dich, sind einleuchtende Folgerungen; offen-

76) **Sextus Empiric.** *advers. Logic.* I. §. 383 — 387. *προς τουτοις ἡ φαντασια αποτελεσμα εστι του φανταστου, και το φανταστον αιτιον εστι της φαντασιας, και τυπωτικον καθεστηκε της αισθητικης δυναμεως· διενηνοχε τε το αποτελεσμα του ποιουντος αυτο αιτιου. ὁθεν επει ταις φαντασιαις επιβαλλει ὁ νους, ληψεται τα αποτελεσματα των φαντασιων, αλλ᾽ ου τα εκτος φανταστα.*

77) **Sextus Empiric.** *advers. Logic.* I. §. 388.

offenbare Widersprüche hingegen enthalten die Sätze: wenn es Tag ist, so ist Nacht, und wenn du wandelst, so bewegst du dich nicht. Denn wenn man das eine setzt, so wird das andere aufgehoben, weil es einander widerspricht. Widerspruch läßt sich aber nicht denken, wenn es nicht falsche Vorstellungen gibt. Denn widersprechend ist etwas, wenn es als wahr dem Falschen, und als falsch dem Wahren widerspricht [78]). Wenn alle Vorstellungen wahr sind, so gibt es nichts Unbekanntes und Ungewisses. Denn wenn es Wahres und Falsches gibt, und man nicht weiß, was von diesen das Wahre oder Falsche ist, so entstehet der Zustand der Ungewißheit. Wer saget: es ist für mich ungewiß, ob die Sterne eine gerade oder ungerade Zahl ausmachen, der sagt im Grunde nichts anders als: ich weiß nicht, ob es wahr oder falsch ist, daß die Sterne eine gerade oder ungerade Zahl ausmachen. Sind also alle Vorstellungen wahr, so existirt für uns nichts Ungewisses und Unbekanntes; so ist alles gewiß, und alles Forschen und Zweifeln höret auf, so verschwindet Wahrhaftigkeit, Untrüglichkeit, Belehrung, Irrthum, Kunst, Demonstration und Tugend. Man kann nicht lügen und sich irren ohne Kunstkenntniß, und böse seyn, wofern es nichts Falsches gibt. Dann ist aber auch keiner wahrhaftig, untrüglich, Kunstkenner u. s. w. Denn das eine kann man sich nur im Verhältniß zu dem andern vorstellen, wie das Linke und

78) **Sextus Empiric.** *advers. Logic.* I. § 389—392. *πασαν μεν ουν φαντασιαν ουκ ειποι τις αληθη δια την περιτροπην. — και χωρις δε της τοιαυτης περιτροπης παρα τα φαινομενα εστι και την εναργειαν, το λεγειν, πασαν φαντασιαν ειναι αληθη, πολλων πανυ ψευδων ουσων. — και ὁ αυτος λογος επι της εν τισι πραγμασιν ακολουθιας τε και μαχης αληθης τε και ψευδης εστι. — και ἡ του ἑτερου θεσις αρσις ην του λοιπου, ει συνακολουθει τι τινι, και μαχεται παντως ἑτερῳ. ει δε εστιν τι τινι μαχομενον, ου πασα φαντασια εστιν αληθης. το γαρ τινι μαχομενον ὡς αληθες ψευδει, η ὡς ψευδος αληθει μαχεται.*

und Rechte, so daß wenn das Eine von den Entgegengesetzten nicht ist, auch das andere nicht ist [79]).

Endlich könnte man gar noch folgern, daß kein Thier, keine Pflanze, ja die Welt selbst nicht in der Wirklichkeit vorhanden ist. Denn ist alles wahr und für uns gewiß, so muß es auch die Behauptung seyn, daß wir nichts erkennen, alles dunkel und ungewiß ist; und so würden wir nicht einmal sagen können, daß uns Thiere, Pflanzen, die Welt erscheine, welches ungereimt ist. Aus allen diesen Gründen können nun nicht alle Vorstellungen wahr seyn [80]). Aus denselben Gründen können aber auch nicht alle Vorstellungen falsch seyn. Beide Sätze: alle Vorstellungen sind wahr, und, alle sind falsch, kommen im Grunde auf eins hinaus. Sind sie alle falsch und keine wahr, so ist auch der Satz wahr, nichts ist wahr; ist nichts wahr, so ist Wahres das Gegentheil von der Voraussetzung [81]). Denn es ist nicht leicht möglich, etwas für falsch zu erklären, ohne nicht zugleich auch das Wahre zu bestimmen. Wenn wir z. B. sagen, das erste ist falsch, so ist es soviel als: es ist wahr, daß das erste falsch ist. Auch müssen wir erinnern, daß sich ein in die Augen fallender Unterschied unter den Vorstellungen gar nicht wegläugnen läßt, nach welchem einige unsere Ueberzeugung abnöthigen, andere zurückstoßen. Es leuchtet auch ein, daß ohne diesen Unterschied der Vorstellungen in Ansehung der Wahrheit und Falsch-

79) Sextus Empiric. *advers. Logic.* I. §. 393 — 396.

80) Sextus Empiric. *advers. Logic.* I. §. 397.

81) Es ist nicht wohl mö.lich, diese dem Gorgias nachgeahmte Sophisterei in der deutschen Sprache verständlich nachzubilden, *ει γαρ πασαι φαντασιαι εισι ψευδεις, και ουδεν εστιν αληθες, αληθες εστι το, ουδεν εστιν αληθες. ει ουν μηδεν εστιν αληθες, εστιν αληθες.* Sextus Empir. *advers. Logic.* I. §. 399.

Falschheit, keine Kunst, und das Gegentheil, kein Lob und Tadel, kein Betrug Statt finden werde [82]).

Wir müssen also annehmen, daß einige Vorstellungen wahr, einige falsch sind, wie die Stoiker einige objectiv wahre, die Akademiker einige wahrscheinliche Vorstellungen und ihr Gegentheil unterscheiden. Nur findet sich, daß sie diesen Unterschied nicht beweisen können, sondern nur als bewiesen annehmen. Die objectiv wahre Vorstellung ist nach den Stoikern eine solche, welche von einem wirklichen Objecte herrührt, mit demselben übereinstimmt, in der Seele abgedrückt und eingeprägt, und von der Art ist, wie sie von einem nicht wirklichen Objecte nicht herrühren könnte. Die Akademiker sind geneigt, die ersten Merkmale einzuräumen, aber das letzte könne nicht zugestanden werden. Denn es entstehen Vorstellungen von nichtwirklichen Objecten, wie von den wirklichen, welche eben so klar und lebhaft sind, und dieselben ihnen angemessenen Handlungen zur Folge haben, wie die letzten, zum Beweise, daß sie nicht unterscheidbar sind [83]). In dem Durste labet ein Trunk Wasser eben so gut den Wachenden, als den Träumenden, und wer vor einem furchtbaren Thiere fliehet, schreiet eben so gut

82) Sextus Empiric. *advers. Logic.* I. §. 400. *ενεστι δε κατα τον αυτον τροπον και ενταυθοι διδασκειν, ὁτι εναργεις σχεδον εισι των Φαντασιων αἱ διαφοραι, καθ᾽ ἁς αἱ μεν επισπωνται ἡμων την συγκαταθεσιν, αἱ δ᾽ αποκρουονται. και ουτε ἁπασαι επισπωνται κοινως, ουτε ἁπασαι συλληβδην αποκρουονται.*

83) Sextus Empiric. *advers. Logic.* I. §. 402. 403. *γινονται γαρ και απο μη ὑπαρχοντων Φαντασιαι, ὡς απο ὑπαρχοντων, και τεκμηριον της απαραλλαξιας, το, επισης ταυτας εναργεις και πληκτικας εὑρισκεσθαι. το δε επισης η πληκτικας και εναργεις ειναι, το τας ακολουθους πραξεις επιζευγνυσθαι.*

gut in dem einen als dem andern Zustande. Die Vorstellungen wirken auf die Wahnsinnigen nicht anders als auf die Gesunden. Wir müssen also sagen, daß die objectiv wahren Vorstellungen nicht von den falschen zu unterscheiden sind, weil sie das Fürwahrhalten und die ihnen gemäßen Handlungen auf gleiche Weise bestimmen. Dieses zeigt sich auch in Ansehung des innern Charakters und der Form des Abdrucks, wodurch nach den Stoikern eine Vorstellung genau ihrem Objecte entspricht [84]). Denn bei Dingen, welche der Gestalt nach ähnlich, dem Subjecte nach verschieden sind, z. B. bei zwei einander höchst ähnlichen Eiern ist es unmöglich, die objectiv wahre Vorstellung von der falschen zu unterscheiden, so daß auch selbst der stoische Weise nicht untrüglich bestimmen kann, ob das eine Ei das aufgewiesene oder ein anderes ist, weil die objectiv wahre Vorstellung kein eigenthümliches Gepräge hat, welches sie von der falschen unterschiede [85]). Von dem Gesicht müßte man noch am ersten erwarten, daß es die Objecte mit ihrem eigenthümlichen Charakter und Unterscheidungsmerkmalen auffaßte. Aber wie sehr man sich in dieser Hofnung täusche, haben schon die Akademiker dargethan [86]).

Da nun der objectiv wahren Vorstellung diejenige, welche das nicht ist, vollkommen ähnlich ist, so kann jene nicht zur Richtschnur der Wahrheit dienen. Wenn in dem Sorites, behauptet Chrysipp [87]) mit seinen Nachfolgern,

84) Sextus Empiric. *advers. Logic.* I. §. 408. *αλλα γαρ αὑτη μεν ἡ απαραλλαξια των τε καταληπτικων και των ακαταληπτων Φαντασιων, κατα το εναργες και εντονον ιδιωμα παριϛαται· ȣδεν δε ἡττον δεικνυται τοις απο της Ακαδημιας και ἡ κατα χαρακτηρα και ἡ κατα τυπον (απαραλλαξια).*

85) Sextus Empiric. *advers. Logic.* I. §. 409. 410.

86) Sextus Empiric. *advers. Logic.* I. §. 411. 412. Vergl. 4 B. S. 199.

87) Vierter B. S. 280.

gern, die letzte einleuchtend wahre Vorstellung so nahe an eine andere, deren Evidenz nicht einleuchtet, gränzt, daß sich beide beinahe nicht unterscheiden lassen, so werde der Weise mit dem Beifallgeben an sich halten, und sich nur da bestimmt erklären, wo der Unterscheidungsmerkmale mehrere sind. Können wir nun beweisen, daß vieles Falsche und Unzuverläßige mit der objectiv wahren Vorstellung auf demselben Gränzpunkte liege, so ist auch dargethan worden, daß man die letztere nicht als wahr anerkennen dürfe, aus Besorgniß, man möchte wegen der zu großen Nähe dem Unerkannten und Falschen seinen Beifall geben. Ein Beispiel wird das Gesagte klärer machen. Funfzig ist wenig, mag als Beispiel einer objectiv gewissen und, zehntausend ist wenig, als Beispiel einer objectiv ungewissen Vorstellung gelten. Zwischen beiden sind viele Zwischenvorstellungen, und der Weise wird sich daher nicht lange bedenken, die erstere für wahr und gewiß zu erklären. Warum sollte er das aber nicht auch bei der, Ein und funfzig ist wenig, thun, da zwischen dieser und der vorhergehenden nichts in der Mitte ist? Nun ist dieses aber die erste objectiv ungewisse Vorstellung nach der, funfzig ist wenig; er muß also einer ungewissen Vorstellung beistimmen, und wenn er einmal so weit ist, so ist nicht abzusehen, warum er nicht auch die Zehntausend ist wenig, als wahr anerkennen sollte, da eine ungewisse Vorstellung der andern, in sofern sie ungewiß ist, gleich ist, so wie dieses auch bei den falschen Vorstellungen Statt findet, aus welchem Grunde auch Zeno mit seinen Nachfolgern die Gleichheit aller moralischen Uebertretungen behauptete. Doch gesetzt auch, es fänden bei den ungewissen Vorstellungen gewisse Grade Statt, so würde ihnen das zu nichts helfen. Denn nun müßte folgen, der Weise dürfe nicht beistimmen der mehr ungewissen Vorstellung, aber nicht, der weniger ungewissen Vorstellung, welches ungereimt ist. Denn der Weise ist den Stoi-

Stoikern ein mehr als menschliches Wesen, mit vollkommener Erkenntniß und Untrüglichkeit des Urtheils [88]).

Damit die Vorstellung etwas Aeußeres erkenne, müssen nach den Stoikern fünf Bedingungen zusammen treffen, nämlich, das Sinnenwerkzeug, der Sinnengegenstand, der Ort, die Art und Weise, und der Verstand. Fehlt nur eine Bedingung, z. B. der gesunde Verstand, so ist die Erkenntniß unmöglich. Daher ist auch nach Einigen nicht die objectiv wahre Vorstellung schlechthin, sondern nur dann das Kriterium, wenn in Ansehung ihrer Natur und Entstehung kein Fehler Statt gefunden hat. Eben dieß ist aber eine Unmöglichkeit. Denn wegen der abweichenden Beschaffenheit der Sinnenorgane und mehrerer äußern Verhältnisse erscheinen uns nicht dieselben Gegenstände und auf dieselbe Art, und wir können also nie gewiß seyn, ob sie wirklich die objective Natur haben, wie sie uns erscheinen, oder etwas anderes sind. Es gibt also auch keine Vorstellung, bei welcher nicht eine Abweichung von den Bedingungen eintreten sollte [89]).

Zudem machen sie sich auch eines **Cirkels in der Erklärung** schuldig. Auf die Frage: **welches ist die objectiv wahre Vorstellung**, geben sie zur Antwort: diejenige, welche von dem Wirklichen herrührt, demselben entspricht, in der Seele so abgedrückt und abgeprägt

88) Sextus Empiric. *advers. Logic.* I. §. 416—423.

89) Sextus Empiric. *advers. Logic.* I. §. 424. 425. *ἱνα γε μην αισθητικη γενηται Φαντασια κατ᾽ ἑαυτους οἱον ὁρατικη, δει πεντε συνδραμειν, το, τε αισθητηριον, και το αισθητον, και τον τοπον, και το πως, και την διανοιαν. ὡς εαν, των αλλων παροντων, ἑν μονον απῃ, καθαπερ διανοια παρα Φυσιν εχουσα, ου σωθησεται, Φασιν, ἡ αντιληψις· ενθεν και την καταληπτικην Φαντασιαν, ελεγον τινες, μη κοινως κριτηριον, αλλ᾽ ὁταν μηδεν εχῃ κατα τον τροπον ενστημα.* Vergl. §. 254.

prägt ist, daß sie in der Art von dem Nichtwirklichen nicht entstehen konnte. Da nun jede Erklärung von dem Bekannten ausgehen muß, so entsteht die neue Frage: Was ist das Wirkliche? Hier kehren sie nun zur ersten Erklärung zurück und sagen: Wirklich ist dasjenige, was eine objectiv wahre Vorstellung erweckt. So weist also die Erklärung der objectiv wahren Vorstellung auf die von dem Wirklichen, und diese wieder auf jene zurück, und man erhält von beiden keinen deutlichen Begriff 90).

Da das Vorgestellte bald außer der Vorstellung, in welcher es uns erscheinet, auch in der Wirklichkeit, bald aber bloß in der Vorstellung Etwas ist, und um beides zu unterscheiden, ein Kriterium nothwendig ist: so ist auch ein Kriterium erforderlich, damit die objectiv gewissen (καταληπτικη) Vorstellungen von denen, welche es nicht sind, unterschieden werden können. Dieses Kriterium kann entweder selbst eine objectiv gewisse, oder eine ungewisse Vorstellung seyn. Ist das letzte, so wird folgen, daß eine nicht gewisse Vorstellung das allgemeine Kriterium aller Vorstellungen sey, da durch sie auch sogar das Gewisse beurtheilet werden soll. Dieses mögen aber die Dogmatiker selbst nicht einräumen. Eine gewisse Vorstellung aber zum Kriterium zu machen, ist lächerlich. Denn wir suchten eben ein bestimmtes Merkmal, um das Gewisse zu beurtheilen, und dann müßte über jede als Kriterium angegebene gewisse Vorstellung eine neue zur Bestätigung der ersten, und das ins Unendliche fort gesucht werden 91). Allein es ist möglich, wird man vielleicht sagen, daß eine objectiv reale Vorstellung in sich selbst das Kriterium enthält, sowohl für den Gegenstand,

90) Sextus Empiric. *advers. Logic.* I. §. 426. 427.

91) Sextus Empiric. *advers. Logic.* I. §. 427 — 429.

stand, daß er etwas Reales ist, als auch für die Vorstellung, daß sie dieses Reale darstellet [92]). Dann müßte man aber auch umgekehrt sagen können, der vorgestellte Gegenstand enthalte in sich selbst das Kriterium seiner selbst und seiner Vorstellung. Denn der Fall ist bei beiden eben und derselbe. Wegen des Widerstreits der Gegenstände und der Unverträglichkeit der Vorstellungen sucht man etwas Gewisses, wonach das Wirkliche und Nichtwirkliche, das Wahre und Falsche bestimmt und von einander unterschieden werden kann. Dazu kann aber weder der Gegenstand noch die Vorstellung, eben wegen des Widerstreitenden, gebraucht werden. Zudem ist nach den Stoikern allein der Weise in dem Besitz des Wahren und Gewissen, und jede Vorstellung des Nichtweisen ist Unwissenheit; da nun der Weise noch immer eine Idee ist, deren Realität in der Wirklichkeit vergeblich gesucht wird, so ist auch die Wahrheit nothwendig unerforschlich. Und wie konnte Zeno, Cleanth, Chrysipp und die übrigen Häupter der Stoa, welche nach ihrer eignen Lehre unter die Klasse der Thoren gehören, wissen, ob sie einen Theil der Welt, oder nicht vielmehr das Ganze der Welt ausmachten, ob sie Männer oder Weiber, ob es nur eine Welt gebe, und ob sie von der Vorsehung regieret werde? u. s. w. [93]).

Mit denen, welche wahrscheinliche Vorstellungen annehmen, können wir bald fertig werden. Die Wahrscheinlichkeit sehen sie entweder als eine taugliche Regel für das gemeine Leben, oder als brauchbar zur Erfindung der objectiven Wahrheit an. Das erste würde ungereimt seyn. Denn keine einzelne wahrscheinliche Vorstellung ist dazu

92) Sextus Empiric. *advers. Logic.* I. §. 430. αλλ ισως τις ερει, την καταληπτικην φαντασιαν, και τε φαντασε, ὁτι κατα αληθειαν ὑποκειται, και ἑαυτης, ὁτι καταληπτικη εςι, κριτηριον ὑπαρχειν.

93) Sextus Empiric. *advers. Logic.* I. §. 431 — 434.

dazu an sich schon hinreichend, sondern es bedarf bei jeder noch der Reflexion, in wiefern und wodurch die eine wahrscheinlich, eine andere geprüft und mit sich selbst zusammenstimmend sey [94]. Die wahrscheinliche Vorstellung ist aber auch zweitens zur Erfindung der Wahrheit untauglich. Denn indem wir sie nach allen ihren Bestandtheilen und Rücksichten prüfen, muß in uns nothwendig der Argwohn entstehen, ob nicht etwas übersehen worden, was zur Untersuchung gehörte. Daher ist keine wahrscheinliche Vorstellung von der Besorgniß des Gegentheils frei, mit welcher die Erkenntniß der Wahrheit verschwindet. Zudem werden die Akademiker mit ihren eignen Waffen geschlagen, wodurch sie die Dogmatiker bekämpfen. Denn so wie es falsche Vorstellungen gibt, welche den wahren vollkommen ähnlich sind; so ist es auch wahrscheinlich, daß, obgleich eine wahrscheinliche Vorstellung vollständig geprüft ist, es doch eine andere ihr vollkommen ähnliche geben kann, welche falsch ist. So können wir uns für gesund an Körper und Seele halten, und doch ist es möglich, daß wir es nicht sind.

Das Resultat von allen diesen Betrachtungen ist also dieses: Es gibt kein Kriterium der Wahrheit. Dagegen erheben die Dogmatiker folgenden Einwurf: Wie kann der Skeptiker dieses Resultat aufstellen? Er muß es entweder auf Gründe stützen oder nicht. In dem letzten Falle aber verdient es kein Gehör; in dem ersten Falle aber schlägt er sich mit seinen eignen Waffen, denn indem er behauptet, es gibt kein Kriterium der Wahrheit, leitet er dieses

94) Sextus Empiric. *advers. Logic.* I. §. 437. *ουδεμια γαρ τουτων των φαντασιων δυναται κατ᾽ ιδιαν χρεαν προς τας του βιου διεξαγωγας, αλλα χρεια εστιν εκαστη και της τηρησεως, καθ᾽ ἡν ἡδε μεν δια τοδε εστι πιθανη, ἡδε δε δια τοδε διεξωδευμενη και απερισπαστος.* Vergl. 4 B. S. 362. 363.

dieses Urtheil von Gründen ab, welche er für gültig ansehen muß 95). Hierauf ist zu antworten, daß die Skeptiker die Sitte haben, das als wahr angenommene nicht zu beweisen, sondern sich mit den gemeinen Begriffen und Urtheilen als hinlänglichen Beweisen zu begnügen; dagegen alles, was verwerflich scheint, in Schutz zu nehmen, und es in denselben Rang mit geltenden Wahrheiten zu setzen. Auch bei den gegenwärtigen Angriffen auf das Princip der Wahrheit ist es uns nicht in den Sinn gekommen, dasselbe aufzuheben, sondern wir wollten nur zeigen, es sey nicht anzunehmen, daß es ein Kriterium der Wahrheit gebe, da sich dagegen so vieles Gründliche sagen lasse. Sollte es auch den Schein haben, als würde von uns dadurch zugleich das Kriterium aufgehoben, so können wir doch dazu als Kriterium nicht die sich uns darbietende Ansicht brauchen, nach welcher wir die uns einfallenden wahrscheinlichen Gründe gegen die Wirklichkeit des Kriteriums vortragen, doch ohne ihnen Ueberzeugungskraft einzuräumen; denn diese läugnen wir auch nicht den entgegenstehenden in gleichem Grade ab 96).

Eine

95) Sextus Empiric. *advers. Logic.* I. §. 440. πως ποτε και ὁ Σκεπτικος το μηδεν ειναι κριτηριον αποφαινεται. ητοι γαρ ακριτως τουτο λεγει, η μετα κριτηριου. και ει μεν ακριτως, απιστος γενησεται, ει δε μετα κριτηριου, περιτραπησεται, και λεγων, μηδεν ειναι κριτηριον, ὁμολογησει, εις την τουτου παραστασιν κριτηριον παραλαμβανειν.

96) Sextus Empiric. *advers. Logic.* I. §. 443. ὁτι σκεπτικον εστι εθος, το τοις πεπιστευμενοις μη συνηγορειν, αρκεισθαι δ᾽ επ᾽ αυτων ὡς αυταρκει κατασκευη τη κοινη προληψει· τοις δε απιστοις ειναι δοκουσι συναγορευειν, και εις ισοσθενειαν αυτων ἑκαστον αναγειν τη περι τα παραδοχης ηξιωμενα πιστει. τοινυν και επι του παροντος ουκ αναιρουντες το κριτηριον, τους κατα τουτου χειριζομεν λογους, αλλα βουλομενοι δειξαι, ὁτι ου παντως πιστον εστι το ειναι κριτηριον, διδομενων εις τ᾽ ουναντιον

και

Eine andere Ausflucht der Dogmatiker ist eine Kinderei. Sie meinen nämlich, es sey nichts Unmögliches, ein Kriterium zu finden, welches kein höheres über sich voraus setze, sondern sich selbst und alles andere bewähre, so wie das Richtmaß und die Wage sich selbst und allem andern Regel ist, und das Licht sich selbst und alles andere offenbaret. Denn bei den angeführten ist noch etwas Höheres, nämlich Sinn und Vernunft, welche daher zum Beweise der Richtigkeit jener gebraucht werden. Hier aber soll es über das Kriterium kein höheres geben; was dieses daher von sich selbst aussagt, gilt nichts, und einen höheren Erkenntnißgrund kann es nicht für sich anführen [97]).

Wenn wir nun diese skeptischen Gründe gegen die Möglichkeit eines ersten Erkenntnißprincips mit prüfendem Geiste erwägen, und die Frage aufwerfen: **Was ist durch dieselben bewiesen?** So dürfte wohl jeder unbefangene Denker in folgenden Resultaten die befriedigende Antwort darauf finden. Erstlich würde Sextus viel bündiger und siegreicher in seinen Raisonnements gewesen seyn, wenn er sich darauf eingeschränkt hätte, dieß Unbefriedigende, Unzureichende, Unbestimmte und Schwankende in den

και των ισων αφορμων. ειτα κἀν τῳ οντι συνκναιρειν δοκωμεν το κριτηριον, δυναμεθα εις τυτο υχ ὡς κριτηριῳ χρησθαι τῃ προχειρῳ φαντασιᾳ, καθ' ἡν τυς προσπιπτοντας ἡμιν πιθανυς λογυς τιθεντες εις το μηδεν ειναι κριτηριον, εκτιθεμεθα μεν, υ μετα συγκαταθεσεως δε τυτο ποιυμεν, δια το και τυς αντικειμενυς λογυς επισης ειναι πιθανυς.

97) Sextus Empiric. *advers. Logic.* I. §. 441. 442. 446. αλλα δυναται τι και ἑαυτυ ειναι κριτηριον, ὡς επι κανονος και ζυγυ εγινετο· ὁπερ εστι μειρακιωδες. τυτων μεν γαρ ἑκαστυ εστι τι ὑπεραναβεβηκος κριτηριον, ὡς αισθησις και νυς διο και επι την κατασκευην αυτων ερχομεθα. τυ δε νυν ὑπο την ζητησιν πεπτωκοτος κριτηριον υδεν θελυσιν ὑπερανω τυγχανειν. τοινυν απιστον εστι περι αυτυ (αὑτυ) τι λεγον, και μη εχον το προσμαρτυρυν την αληθειαν.

den Bemühungen der Dogmatiker, ein erstes Princip der Erkenntniß aufzustellen, in das hellste Licht zu setzen, ohne damit eine ganz fremdartige Untersuchung wegen der Möglichkeit eines solchen Princips zu vermengen. Zweitens würde Sextus wohl gethan haben, wenn er genauer unterschieden hätte, was die Dogmatiker nur zu oft auch verwechselt hatten, nämlich die logische und die reale Wahrheit, um einen festen und sichern Punkt zu haben, worauf er stehen, und seine Angriffe gehörig gegen den eigentlichen Gegenstand des Streits lenken könnte. Ungeachtet er mehr als einmal versichert, daß die Wirklichkeit oder Nichtwirklichkeit der vorgestellten Gegenstände, nicht bloß die Beziehung der Vorstellungen auf etwas Objectives, sondern auch ihre vollkommene Identität mit den Objecten, der Streitpunkt sey, in welchem sich der Skeptiker von dem Dogmatiker trenne, so verliert er doch nicht selten diesen Gesichtspunkt zum großen Nachtheil seiner skeptischen Betrachtungen aus den Augen. Dahin gehört vornämlich das unüberlegte Unternehmen, nicht etwa die objective Realität der Vorstellungen, wie sie von den Dogmatikern, vorzüglich den Stoikern behauptet wurde, zu bestreiten, wogegen seine Einwürfe bedeutend sind, weil die Dogmatiker aus Mangel bestimmter Principien sich nicht gehörig orientirt, nicht reiflich erwogen hatten, was sie erforschen und untersuchen sollten, sondern sogar Vorstellungen überhaupt zu läugnen. Wie konnte es aber einem sonst scharfsinnigen Denker entgehen, daß dieses ein Wagstück sey, das nicht gelingen kann; daß es selbst nicht einmal möglich ist, durch Sophistereien einen dialektischen Schein hervorzubringen. Wie war es möglich, daß er nicht inne wurde, er überschreite die Gränzen des Skepticismus, wenn er ein so gewisses Factum des Bewußtseyns, daß wir Vorstellungen haben, durch seine skeptischen Gründe umzustoßen suche? Seine Gründe sind auch nicht sowohl gegen die Wirklichkeit der Vorstellungen, als gegen einige der gewöhnlichsten Be-

griffe von den Vorstellungen und ihrer Entstehungsart gerichtet. Sind die letzten unrichtig oder führen auf Ungereimtheiten, so ist damit die Wirklichkeit des Factums noch keinesweges umgestoßen. Drittens: Sextus bestreitet die Wirklichkeit und Möglichkeit eines obersten Princips der Wahrheit und Erkenntniß aus bloßen Begriffen, nicht aus der Natur des Erkenntnißvermögens. Sein Verfahren ist dem der Dogmatiker angemessen. Aber eben deshalb bewirkt er so wenig Ueberzeugung als die Gegner; beide wissen ihre Forderungen und Ansprüche nicht gehörig zu begründen und in den Gränzen zu halten. Ungeachtet aller dialektischen Gründe gegen die objective Möglichkeit des Erkennens regt sich immer ein geheimes Mißfallen und der Verdacht, daß diese Raisonnements nichtig sind, und durch die Erforschung des Erkenntnißvermögens von selbst über den Haufen fallen müssen. Viertens: Sextus schwächt, ohne daß er es selbst weiß, seine Raisonnements gegen die Dogmatiker dadurch, daß er alles mögliche aufbietet, sie durch Aufhäufung mehrerer Gründe, ohne auf ihr inneres Gewicht zu sehen, zu verstärken. Er scheint die Maxime zu befolgen, daß wenn ein Grund zu schwach und unwirksam ist, ein anderer seine Stelle vertreten müsse. Fünftens: Er macht zuweilen ein Urtheil geltend, wenn er Vortheile daraus für einen bestimmten Zweck ziehen kann, und zu einer andern Zeit erkennt er die Richtigkeit des Urtheiles zu einem andern Zweck wieder nicht an. So erkennt er zwar einen wirklichen Unterschied der Vorstellungen in Ansehung der Evidenz, der Consequenz, und überhaupt in Ansehung der Uebereinstimmung mit der Erfahrung an[98]), ungeachtet mit diesem angenommenen Unterschiede die vorgebliche Bestreitung der Wirklichkeit der Vorstellungen in dem auffallendsten Widerspruche stehet, zeigt aber durch die

98) Sextus Empiric. *advers. Mathem.* VII. §. 389 — 392.

Prüfung der unzureichenden Bemühungen der Dogmatiker, daß man noch nicht den Unterschied auf einen deutlichen Begriff gebracht, also noch kein Kriterium der Wahrheit gefunden habe. Wäre er nun bei diesem Resultate stehen geblieben, so würde er den Skepticismus in den gehörigen Schranken gehalten haben. Allein er will nun daraus die Folgerung ableiten, daß es unmöglich sey, eine bestimmte Regel für jenen Unterschied aufzufinden, daß man also in Ansehung des Gebrauchs der Vorstellungen zum Erkennen den Unterschied als nicht gegeben zu betrachten habe. Er sucht also, so viel als an ihm ist, den erst zugegebenen Unterschied wieder aufzuheben. Sechstens: Aus allem erhellet, daß mit dem dialektischen Geiste dieser Raisonnements kein wissenschaftlicher Zweck, kein Interesse für Wahrheit verbunden war; daß der Skeptiker mit eben der Gleichgültigkeit, mit welcher er die dogmatischen Gebäude der Speculation zertrümmerte, auch seine eignen Ansichten, Grundsätze und Raisonnements hingab, zufrieden, wenn nur alles niedergerissen, und keine Hoffnung zum neuen Aufbau begründet worden.

Bei allen diesen Fehlern, wodurch der Skepticismus sich selbst und dem Interesse für Wahrheit schadete, ist doch auf der andern Seite nicht zu verkennen, daß er viele wichtige Winke und Ansichten enthält, jedoch ohne sie zu benutzen. Dahin gehört z. B. der trefliche Gedanke, daß alle Verbindung und Einheit in den Vorstellungen eine Function des Verstandes sey. Vorzüglich aber liegt selbst in der dialektischen Behandlung des Streitpunktes und in der Vergleichung der Resultate des Skepticismus und des Dogmatismus für den Forscher, welcher wirklich von dem Interesse für Wahrheit beseelet ist, ein fruchtbarer Schatz von wichtigen Wahrheiten, der Keim zu vielen regulativen Ideen und propädeutischen Regeln für den wissenschaftlichen Gebrauch des Verstandes und für die Aufstellung von

sichern

sichern Grundsätzen für das Denken und Erkennen. Aber es mußte sich ein heller Kopf finden, der sich mit Freiheit über den Kampfplatz beider Parteien erhob, und mit unbefangenem, durch kein Interesse für eine von beiden einseitig gewordenen Blicke in das innere Wesen des Dogmatismus und Skepticismus eindrang und entdeckte, daß beide um ein selbstgemachtes Phantom kämpften. Beide hatten sich den Gesichtspunkt verrückt, und von ihnen war daher nicht zu erwarten, daß sie sich gehörig orientirten. Der Dogmatiker, besonders der Stoiker, mit welchem es der Skeptiker hauptsächlich zu thun hat, betrachtet mit Uebergehung der innern Organisation des Erkenntnißvermögens die vollkommenste Uebereinstimmung der Vorstellung mit dem Objectivrealen als die Grundstütze und das Fundament aller Erkenntniß; er kann aber diese Uebereinstimmung eben so wenig beweisen, als die Unmöglichkeit der Erkenntniß überhaupt ohne Voraussetzung dieser Bedingung. Der Skeptiker suchet zu beweisen, daß es keinen bestimmten, zureichenden Erkenntnißgrund für diese Uebereinstimmung gebe, und bezweifelt daher die Möglichkeit der Erkenntniß überhaupt, ohne sich in die Untersuchung der Bedingungen und Gesetze der Erkenntniß selbst einzulassen. Das zweite folgt nicht aus dem ersten; es ist eine Erkenntniß möglich, wenn auch das Objective nicht so vorgestellt wird, wie es an sich außer allem Verhältniß zu dem Vorstellenden ist. Das erste ist die Behauptung, durch welche der Skeptiker seine Ueberlegenheit über den Dogmatiker geltend machte, und noch geltender hätte machen können, wenn er diesen Standpunkt behauptet, und nicht die Möglichkeit der Erkenntniß überhaupt auf dogmatische Art, durch Raisonnements aus bloßen Begriffen, bestritten hätte, wodurch er zuletzt gezwungen wurde, um seinem Skepticismus Haltung zu geben, seine größtentheils bündigen Gründe für bloße subjective Ansichten auszugeben, welche auf nichts als Wahrscheinlichkeit für den, der in gleicher Seelenstimmung

sich

sich befindet, Anspruch machen. Er benahm sich dadurch selbst die Möglichkeit, die wirklichen Mängel der bestehenden Philosophie und das Bedürfniß fest bestimmter Principien für die Forschung mit der erforderlichen Kraft und einleuchtenden Bündigkeit darzustellen.

Eben dieselben Resultate ergeben sich auch aus dem zweiten Buche gegen die Logiker, in welchem Sextus zeigen will, erstlich, daß das Wahre nicht nur kein Kriterium, sondern auch nicht einmal ein Object habe, indem das Wahre ein eingebildetes Nichts sey; zweitens, daß es weder unmittelbar noch mittelbar durch Schlüsse erkannt werden könne, und er bestreitet in dieser Absicht die dogmatische Lehre von den Zeichen, oder unmittelbaren, und der Demonstration oder den mittelbaren Schlüssen.

Bestimmter kann man die Tendenz des Sextus in diesen beiden Büchern so fassen. Es soll gezeigt werden, daß wir die Dinge nicht erkennen, wie sie an sich sind, Erstlich daraus, daß es kein Princip, kein Kriterium gibt, nach welchem man die Vorstellungen, welche ihren Objecten vollkommen entsprechen, von den andern unterscheiden kann; zweitens daraus, daß er selbst zweifelhaft zu machen sucht, ob es solche Dinge an sich, Objecte, welche unabhängig von Vorstellungen so beschaffen sind, wie sie vorgestellt werden, in der wirklichen Natur gibt. Durch beide Punkte ist, wie er glaubt, die Frage wegen unmittelbarer Erkenntniß verneinend beantwortet. Es gibt keine unmittelbare Erkenntniß des Objectiven. Objecte, welche unmittelbar durch die Sinne oder den Verstand erkannt werden, nannten die Dogmatiker προδηλα; ihnen entgegen stehen die αδηλα, von welchen es, wie sie behaupten, eine mittelbare Erkenntniß gibt, vermittelst der Zeichen und Schlüsse. Durch die Dinge, welche uns erscheinen, erhalten

erhalten wir zugleich eine mittelbare Ansicht, einen Blick auf die Dinge, welche in dem Hintergrunde liegen. Die Erscheinungen sind die Zeichen von den nicht unmittelbar wahrnehmbaren Dingen an sich, und die Schlüsse entwikkeln diesen Zusammenhang zur deutlichen Ansicht [99]).

Das erste Raisonnement, wodurch bewiesen werden soll, daß das Wahre nichts Reales, Wirkliches ist, ist eigentlich das umgekehrte skeptische Verfahren des ersten Buches. In dem ersten sollte nämlich gezeigt werden, daß das Wahre problematisch ist, weil es kein evidentes Kriterium desselben gibt; hier aber, daß es kein Kriterium gibt, weil das Wahre ein Unding ist [99b]). Allein dieser Schluß ist ohne Untersuchung des Erkenntnißvermögens dialektisch, und sein Gegensatz eben so gedenkbar. Ein Kriterium des Wahren ist an sich eben so möglich, wenn es auch wirklich nichts Wahres gibt, welches durch das Kriterium unterschieden wird, als daß es etwas Wahres oder objectiv Reales gibt, wenn auch kein Kriterium vorhanden ist,

99) Sextus Empiric. *advers. Logic.* II. §. 140. 142. και προδηλα μεν, τα αυτοθεν ὑποπιπτοντα ταις τε αισθησεσι και τη διανοια. αδηλα δε, τα μη εξ αυτων ληπτα — το μετα τουτο σκεπτωμεθα και περι των συντιτεθεμενων εφοδων απο του κριτηριου προς καταληψιν του μη αυτοθεν ὑποπιπτοντος αληθους, τουτεστι του τε σημειου και της αποδειξεως. και ταξει γε πρωτον περι σημειου λεγωμεν. μετουσια γαρ τουτου ἡ αποδειξις εκκαλυπτικη γινεται του συμπερασματος. Man vergleiche *Hypotypos. Pyrrhon.* I. §. 138. wo nach dem Sinne der Dogmatiker die φαινομενα οψις των αδηλων genannt werden.

99b) Sextus Empiric. *advers. Logic.* II. §. 3. και ὃν τροπον μηδενος οντος εν τῃ φυσει των πραγματων ευθεος και στρεβλου, ουδε κανων εστι δοκιμαστικος τουτων, και μηδενος οντος βαρεος και κουφου σωματος, συναναιρειται ἡ του ζυγου κατασκευη· ουτω μηδενος οντος αληθους, οιχεται και το της αληθειας κριτηριον.

ist, um es als solches zu erkennen. Der Schluß erhält nur durch die Verwechselung und Vermengung der logischen und realen Wahrheit einigen Schein, welche Verwechselung durch das ganze Raisonnement hindurchläuft. Wäre erst hinlänglich der Begriff des Wahren in dieser doppelten Beziehung bestimmt worden, so würde der Streitpunkt gar sehr ins Enge gezogen und das skeptische Raisonnement einleuchtender geworden seyn. Ein zweiter Fehler bestehet darin, daß hier die Untersuchung ganz davon abstrahiren sollte, ob es ein Kriterium des Wahren gibt oder nicht [100]); dieses geschiehet aber nicht immer so, wie es hätte geschehen sollen, sondern die Prämissen werden oft durch die Schlußfolge bewiesen. Hier folgt nun das Raisonnement selbst.

Wenn wir uns an die Begriffe der Dogmatiker halten, so beweiset schon ihre Uneinigkeit unter einander, daß es nichts Wahres, nichts Falsches gibt [101]). Denn einige Dogmatiker behaupten, durch ihre Untersuchungen gefunden zu haben, daß das Wahre ein Unding, andere, daß es etwas Wirkliches sey. Zu den erstern gehört Xeniades der Korinthier, vielleicht auch Monimus der Cyniker, nach welchem alles ein bloßer Dunst ist, und alle Menschen nur im Wahne das Nichtwirkliche sich als wirklich vorstellen. Die zweiten erklären bald nur Objecte des Verstandes, bald nur Objecte der Sinne, bald Objecte der Sinne und des Verstandes zusammen für das Wahre. Für das Intelligible erklärt sich Demokrit und Plato. Demokrit sagt, was die Sinne wahrnehmen, ist nicht so in der Natur vorhanden, weil die Atomen, aus welchen alle Dinge beste-

100) Sextus Empiric. *adversus Logic.* II. §. 2. ὁμοιως δε και εξ επιμετρȣ παρεςαι διδασκειν, ὁτι κἀν μηδεν αντιῤῥȣς προς το κριτηριον λεγωμεν, ἡ περι αυτȣ τȣ αληθȣς διαςασις ἱκανη εςιν, εις εποχην ἡμας καταςησασθαι.

101) Sextus Empiric. *advers. Logic.* II. §. 3 — 11.

bestehen, von allen sinnlichen Merkmalen getrennt sind. Plato stützt seine Behauptung darauf, daß die Sinnenobjecte immer im Werden begriffen sind, nie ein festes Seyn haben. Ihr Wesen ist wie ein Strom im beständigen Flusse. Daher ist kein Object auch nur zwei Augenblicke ein und dasselbe Ding, und kann, wie auch Asklepiades sagt, nicht zweimal angeschauet werden, wegen der schnellen Folge der Veränderungen. Aenesidem, Heraklit und Epikur erklären sich überhaupt für die Sinnengegenstände; doch hat jeder wieder seine besondere Vorstellungsart. Aenesidem nimmt einen Unterschied in dem Wahrnehmbaren an, in sofern einiges allen, einiges nur diesem oder jenem Subject nach seiner besondern Constitution erscheine; das erste sey das Wahre, das zweite das Falsche. Epikur hält alles Sinnliche für wahr und real. Wahrheit und objective Realität ist nicht verschieden. Denn wahr ist dasjenige, was wirklich so ist, wie man es sich vorstellt, und falsch, wenn es nicht so ist. Jeder Sinn nimmt aber dasjenige wahr, was in seinen Wahrnehmungskreis fällt, und weil er nicht denkt, kann er nichts hinzuthun, nichts wegnehmen, nichts verändern, also muß er das Object vorstellen, wie es wirklich ist. Jeder Sinn ist daher wahr. Dagegen kann dasjenige, was der Verstand sich vorstellt, wahr oder falsch seyn. Nach den Stoikern sind einige Objecte sowohl der Sinne als des Verstandes wahr; die ersten aber nicht unmittelbar, sondern in Beziehung auf die ihnen entsprechenden denkbaren Gegenstände. Denn wahr ist nach ihnen, was wirklich und einem andern entgegengesetzt; falsch, was nicht wirklich und keinem andern entgegengesetzt ist. Ein Urtheil, welches etwas denkbares ist, enthält also die Bestimmung des Wahren [102]).

Es

102) Man vergleiche über diese historischen Angaben, die manche berichtigende Bestimmung erfordern, 1 B. S. 190. 285 seq. 2 B. S. 287 seq. 310—312. 3 B. S. 403 seq. 4 B. S. 262.

Es gibt noch einen andern Punkt, in welchem sich die Dogmatiker von einander trennen. Nach einigen ist das Wahre und Falsche bloß in den durch Worte bezeichneten Gedanken, nach andern bloß in den Worten, nach andern bloß in der Thätigkeit des Verstandes gegründet [103]). Die erste Meinung ist die der Stoiker. Gedanken, Wortzeichen und Gegenstand stehen nach ihnen im Zusammenhange; das zweite und dritte ist körperlich, das erste etwas unkörperliches. Der Gedanke ist entweder unvollständig oder vollständig. Ein vollständiger Gedanke ist ein bestimmtes Urtheil (αξιωμα), welches wahr oder falsch seyn kann. Epikur und Strato der Physiker, welche bloß Objecte und ihre Zeichen, die Worte, annehmen, scheinen der zweiten Meinung anzugehören, und das Wahre und Falsche bloß in den Worten bestehen zu lassen. Die dritte Meinung dürfte bloß hypothetisch angenommen seyn.

Gegen alle diese Meinungen und Voraussetzungen gibt es allgemeine und besondere Zweifelsgründe. Wir fangen mit den ersten an. Wer behauptet, daß es etwas Wahres gibt, der behauptet es entweder mit oder ohne Beweis. Im letzten Falle kann man ihm mit demselben Rechte die entgegengesetzte Behauptung entgegensetzen. Im ersten Fall ist sein Beweis entweder wahr oder nicht wahr. Ist er nicht wahr, so verdient er kein Gehör; ist er wahr, so fragt sich: woher ist man von seiner Wahrheit überzeugt? Aus ihm selbst? So würde man eben so gültig beweisen können, daß es kein Wahres gibt. Aus einem andern Beweise? So wird man nach Gründen dieses neuen Beweises, und so ins Unendliche fort, fragen. Da also dieser Beweis eine unendliche Reihe von Schlüssen erfordert,

103) Sextus Empiric. *advers. Logic.* II. §. 11. οἱ μεν περι τα σημαινομενα το αληθες τε και ψευδος ὑπεστησαντο· οἱ δε περι τη φωνη· οἱ δε περι τη κινησει της διανοιας.

fordert, das Unendliche aber nicht aufgefaßt werden kann, so ist die feste Ueberzeugung von der Wirklichkeit des Wahren unmöglich [104]).

Gibt es etwas Wahres, so muß es entweder etwas Wahrgenommenes (φαινομενον), oder etwas Nichtwahrnehmbares (αδηλον), oder nach verschiedenen Rücksichten zugleich wahrgenommen und nicht wahrnehmbar seyn [105]). In dem ersten Falle ist entweder alles oder nur einiges Wahrgenommene wahr. Das erste kann nicht seyn, da die Vorstellungen in dem Schlafe und dem Wahnsinn nicht wahr sind, und man bei dem großen Widerstreite der Vorstellungen einräumen müßte, das Widerstreitende sey zugleich vorhanden und gleich wahr, welches ungereimt ist. Ist aber das zweite, so müssen wir ein Kriterium zur Unterscheidung des Wahren haben, und dieses Kriterium ist nun entweder selbst wieder etwas Vorgestelltes, oder nicht. Ist das erste, so müssen wir wieder ein neues Kriterium haben, und so in das Unendliche fort. Ist das zweite, so ist nicht bloß das Vorgestellte (φαινομενον), sondern auch gegen die Voraussetzung etwas Unbekanntes (αδηλον) wahr, denn wahr müßte das Nichtvorgestellte seyn, nach welchem man die Wahrheit des Vorgestellten beurtheilen wollte. Und woher könnte die Wahrheit des Unbekannten erkannt werden? Unmittelbar durch sich selbst? So müßte alles Unbekannte wahr seyn. Durch einen Beweis aus dem Vorgestellten oder Nichtvorgestellten? Wenn wir das Eine annehmen, so müßten wir Gründe von Gründen ins Unendliche fordern, und bei dem andern, das Eine durch das Andere wechselsweise im Cirkel beweisen. Auf dieselbe Art erhellet auch die Unmöglichkeit des zweiten Falles. In dem dritten Falle stoßen wir auf dieselben Widersprüche. Denn

104) Sextus Empiric. *advers. Logic.* II. §. 15.

105) Sextus Empiric. *advers. Logic.* II. §. 17—31.

Denn wenn wir das Vorgestellte, in sofern es vorgestellt, und das Unbekannte, in sofern es unbekannt ist, als das Wahre setzen, so müssen wir annehmen, daß das Vorgestellte entweder darum wahr ist, weil alles, oder weil einiges Vorgestellte wahr ist, und so auch bei dem Unbekannten [106]).

Einige leiten auch aus dem obersten Gattungsbegriffe eines Dinges Widersprüche her. Denn diese oberste Gattung ist entweder wahr oder falsch, oder wahr und falsch zugleich, oder weder das Eine noch das Andere. Ist sie wahr, so muß alles in ihrer Sphäre enthaltene wahr seyn. Sind aber alle Dinge wahr, so existirt nichts Falsches. Ist dieses, so ist auch nichts wahr, wie wir oben gezeigt haben. Ferner müßten wir, wenn alles wahr ist, auch das Widersprechende als wahr setzen, was ungereimt ist. Aus denselben Gründen kann die oberste Gattung auch nicht falsch seyn. Die beiden letzten Fälle sind aber noch ungereimter, weil aus ihrer Annahme folgen würde, daß alles zugleich zum Theil wahr, zum Theil falsch, oder weder wahr noch falsch sey [107]).

Das Wahre ist entweder etwas Absolutes und für sich Bestehendes, oder etwas Relatives. Es kann aber weder das Eine noch das Andere seyn; also ist es gar nicht [108]). Denn das Absolute afficirt alle auf einerlei Weise;

106) Sextus Empiric. *advers. Logic.* II. §. 30. *ου γαρ το φαινομενον, καθο φαινομενον εστι, τουτο υποτιθεμεθα αληθες· ητοι καθο παν φαινομενον εστιν αληθες υποτιθεμεθα αυτο αληθες, η καθο ου παν.*

107) Sextus Empiric. *advers. Logic.* II. §. 32 — 36.

108) Sextus Empiric. *advers. Logic.* II. §. 37. *και μην το αληθες ητοι των κατα διαφοραν και φυσει εστιν η των προς τι.* Diese Eintheilung ist zwar der Sache nach nicht neu; sie scheint aber von den Skeptikern erst bestimmter auf-

Weise; das Warme ist nicht für den Einen warm, für den Andern kalt, sondern für alle Menschen von einerlei Gemüthszustand warm; aber nicht so ist es mit dem Wahren, da eine und dieselbe Sache dem Einen wahr, dem Andern falsch dünkt. Ist das Wahre etwas Relatives, so wird es bloß gedacht, hat aber außer der Vorstellung keine Wirklichkeit [109]); so ist es ferner zugleich wahr und zugleich falsch, so wie nach verschiedenen Rücksichten ein und dasselbe für den Einen rechts und oben, für den Andern links und unten ist, und daher so wenig wahr als falsch.

Das Wahre ist entweder etwas Sinnliches, oder Intelligibles, oder beides zugleich [110]). Alle diese Fälle sind aber unmöglich. Sinnlich kann das Wahre nicht seyn, weil es nicht, so wie das Sinnliche überhaupt, durch die Sinne erkannt werden kann. Denn zur Erkenntniß des Wahren gehört Denkkraft, die Sinne aber denken nicht; nicht intelligibel, denn da würde folgen, daß nichts Sinnliches wahr ist, was ungereimt ist. Und würde das Wahre gedacht, so müßte es entweder von allen gemeinschaftlich, oder von einigen auf besondere Art gedacht werden. Jenes ist nicht möglich; dieses würde keine Ueberzeugung, sondern nur Streit bewirken [111]). Der dritte Fall ist eben so unmöglich.

aufgefaßt worden zu seyn, wie aus §. 161. erhellet. Sextus nennt auch τα κατα διαφοραν, απολυτα §. 273. κατα περιγραφην και απολυτως νουμενα §. 387, 394. also die erste Spur von dem Gebrauch der Terminologie des Absoluten, wiewohl noch sehr unbestimmt.

109) Sextus Empiric. *advers. Logic.* II. §. 38. ουδε των προς τι εστιν, επει τα προς τι νοειται μονον, ουχι δε και υπαρχει παντως και τ'αληθες επινοητον εσται μονον, ουχ υπαρξει δε.

110) Sextus Empiric. *advers. Logic.* II. §. 40. ει γαρ εστιν τι αληθες, ητοι αισθητον εστιν η νοητον εστι, η και νοητον εστι και αισθητον, η ουτε αισθητον εστιν ουτε νοητον.

111) Sextus Empiric. *advers. Logic.* II. §. 44. και μην

möglich. Entweder ist alles Sinnliche und alles Denkbare, oder nur Einiges wahr. Das erste kann nicht seyn, weil das Sinnliche mit dem Sinnlichen, und das Denkbare mit dem Denkbaren, und wiederum das Sinnliche mit dem Denkbaren, und dieses mit jenem streitet; und wenn alles wahr ist, so müßte dasselbe seyn und nicht seyn, wahr und falsch seyn; das Zweite aber eben so wenig, denn um consequent zu seyn, muß man alles Sinnliche und alles Denkbare entweder für wahr oder für falsch erkennen, in sofern eins wie das andere ohne Gradunterschied sinnlich oder denkbar ist. Man denkt sich aber nicht alles Sinnliche, noch alles Denkbare als wahr oder falsch. Also ist nur einiges von demselben wahr. Das ist richtig, wird man sagen; aber die Wahrheit wird nicht nach dem, wie sie erscheint, sondern nach einem andern Grunde verstanden. Gut. So mögen die Dogmatiker nur diesen Grund vor Augen legen, damit er uns zur Annahme oder zur Verwerfung bestimme. Und dann müssen sie doch diesen Grund wieder entweder als etwas ihnen so Erscheinendes oder nicht setzen. Thun sie das erste, so widersprechen sie sich, da sie die Wahrheit nicht in den Erscheinungen suchen; thun sie das zweite, wodurch können sie beweisen, daß etwas, das ihnen nicht erscheint, doch für sie wirklich ist?

Was gibt uns denn Ueberzeugung? Muß man etwa für das Wahre das Wahrscheinliche halten, von welcher Beschaffenheit man sich dasselbe immer vorstellen mag, als sinnlich oder intelligibel? Allein auch hier finden wir keinen Ausweg. Denn da dasselbe Wahrscheinliche nicht alle und dieselben nicht immer überzeuget, so müßte man einräumen,

μην ουδε νοητον εστιν· επει ουδεν εσται των αισθητων αληθες· ὁ παλιν ατοπον. ητοι γαρ πασι κοινως εσται νοητον, η τισιν ιδιως· ουτε δε πασι κοινως οἱος τε ειναι νοητον το αληθες, ουτε τισιν ιδιως. το τε γαρ κοινως πασι νοεισθαι, αδυνατον· το τε ιδιως τισι η τισιν, απιστον και μαχιμον.

räumen, ein und dasselbe sey wirklich und nicht wirklich, dasselbe Wahre sey auch zugleich falsch. Denn in sofern etwas gewisse Menschen überzeugt, ist es wahr und wirklich, und in sofern es andere nicht überzeuget, falsch und nicht wirklich. Es ist aber unmöglich, daß Ein und dasselbe sey und nicht sey. Also kann das Wahrscheinliche das Wahre nicht seyn, man müßte denn sagen, was viele überzeuge, das sey das Wahre, so wie wir das Honig wirklich süße nennen, weil es sich vielen Gesunden als süße und nur dem Einen, dem Gelbsüchtigen, sich anders darstellt. Das ist aber leeres Geschwätz. Forschen wir nach der Wahrheit, so muß man nicht auf die Vielheit der Uebereinstimmenden, sondern auf ihre Beschaffenheiten sehen. Der Kranke hat eine besondere Beschaffenheit, und alle Gesunde einerlei Organisation. Man darf also der Empfindung der letzten nicht mehr glauben als der Empfindung jenes Einen. Sonst müßte man, vorausgesetzt, daß der Honig der krankhaften Mehrheit bitter, und nur einem Gesunden süße schmeckte, nothwendig sagen: der Honig sey bitter. Ist dieß aber nicht ungereimt? Wir müssen also das Zergniß der übereinstimmig Empfindenden auf die Seite setzen, und die Wahrheit auf eine andere Art untersuchen [112]).

Nun zu den besondern Zweifelsgründen. Diejenigen, welche behaupten, alles sey falsch, widerlegen sich selbst. Denn wenn alles falsch ist, so ist auch das Urtheil falsch, welches alles für falsch erklärt. Die Anhänger des Demokrits und Platos, welche die Realität der Sinnengegenstände läugnen, verwirren die Dinge, und untergraben nicht allein die Wahrheit, sondern auch den Begriff der Dinge. Denn alles Denken entspringt aus den Empfindungen und Eindrücken, oder setzt diese als Bedin-

112) Sextus Empiric. *advers. Logic.* II, §. 51 — 54.

Bedingung voraus. Daher hängen auch die falschen Vorstellungen, z. B. im Schlafe und im Wahnsinne von den durch die Sinne aus Eindrücken gebildeten Vorstellungen ab. Und überhaupt läßt sich nichts durch Denken finden, wo nicht schon etwas durch die Sinne gegeben ist, durch dessen Vergleichung, Steigerung, Verringerung und Zusammensetzung der Verstand zu neuen Vorstellungen der Gegenstände gelangt. Durch die Aufhebung der Sinnengegenstände wird also alles Denken aufgegeben [113]). Wer nun behauptet, daß die Sinnenobjecte falsch und nur die denkbaren Gegenstände wirklich sind, der behauptet dieses entweder ohne Beweis, oder mit Beweis. Im ersten Falle wird er durch die entgegengesetzte Behauptung zurückgewiesen, im andern aber durch den vergeblichen Versuch zu Schanden gemacht. Denn er müßte den Beweis entweder auf das sinnlich Vorgestellte, oder auf das Unbekannte stützen, denn jenes ist nach seiner Hypothese kein wirkliches Ding, und dieses muß vielmehr erst durch das Wahrnehmbare beglaubiget werden.

Epikurus sagt, alle Objecte der Sinne sind wahr, jede Vorstellung rührt von einem wirklichen Objecte her, und ist von derselben Beschaffenheit, wie dasjenige, was den Sinn afficirt. Diejenigen irren, welche meinen, daß einige sinnliche Vorstellungen falsch, einige wahr sind, weil sie die Meinung nicht von der Evidenz der Sinne unterscheiden können. Wenn Orestes die Erinnyen zu sehen glaubte, so war die sinnliche Vorstellung wahr, weil sie durch Bilder, die etwas Wirkliches waren, erregt wurde; aber

113) Sextus Empiric. *advers. Logic.* II. §. 55—62. *πασα γαρ νοησις απο αισθησεως γινεται, η ου χωρις αισθησεως, και η απο περιπτωσεως, η ουκ ανευ περιπτωσεως. — και καθολου ουδεν εστιν ευρειν κατ᾽ επινοιαν, ὁ μη εχει τι αυτῳ κατα περιπτωσιν εγνωσμενον. — πασης ουν επινοιας προηγεισθαι δει την δια της αισθησεως περιπτωσιν.*

aber der Verstand irrte, daß er sich die Erinnyen als dichte Körper vorstellte. Hernach kann auch jener von einigen aufgebrachte Unterschied der sinnlichen Vorstellungen nicht bewiesen werden; nicht durch sinnliche Vorstellungen, weil die Unterscheidung derselben das Gesuchte ist; nicht durch das Unbekannte, weil dieses durch die sinnlichen Vorstellungen bewiesen werden muß. Indem Epikurus dieses saget, geräth er wider seinen Willen in eine Verlegenheit von ähnlicher Art. Denn wenn er annimmt, daß einige sinnliche Vorstellungen durch dichte Körper, andere durch Bilder entstehen, und Meinung von der Evidenz der Sinne unterscheidet, so frage ich, wie unterscheidet er jene beiden Arten der Vorstellungen? nicht durch Evidenz, denn diese ist das Gesuchte; nicht durch Meinung, denn diese muß durch die Evidenz bewährt werden. Ueberhaupt ist es ungereimt, das weniger Zweifelhafte durch das Zweifelhaftere begründen zu wollen; wir fragen nach den Ueberzeugungsgründen für die objective Realität der sinnlichen Vorstellungen, und er verweiset uns an die fabelhafte und abenteuerliche Meinung von den Bildern [114].

Den Stoikern will es nicht besser gelingen. Sie nehmen zwar einen Unterschied zwischen den sinnlichen und denkbaren Objecten in Ansehung der Wahrheit an, können ihn aber nicht deduciren. Denn da sie eingestehen, daß es leere Vorstellungen (διακενὰς φαντασίας) gibt, so fehlt es an sichern Unterscheidungsmerkmalen der Vorstellungen; sie können nicht erklären, welche Vorstellungen objective Realität haben, welche von wirklichen Objecten herrühren und ihnen entsprechen, und welche nicht von der Art sind [115].

Ihre

114) Sextus Empiric. *advers. Logic.* II. §. 63—66.

115) Sextus Empiric. *advers. Logic.* II. §. 67. 68.

Ihre Lehre von den Gedanken, ihren verschiedenen Arten, und die Behauptung, daß nur in den vollständigen durch Worte ausgedrückten Gedanken (αξιωμασι) Wahrheit und Falschheit enthalten sey, ist eben so grundlos [116]). Denn woher wollen die Stoiker beweisen, daß es solche immaterielle, geistige Gedanken gibt, welche von dem bezeichnenden Worte, z. B. Dion, und dem Gegenstande selbst, z. B. dem Objecte Dion, getrennt sind? Behaupten sie es ohne Beweis: so können wir ihnen mit eben demselben Rechte ohne Beweis den verneinenden Satz entgegenstellen. Der Versuch eines Beweises würde sie dagegen in noch größere Schwierigkeiten verwickeln: denn der Beweis ist eine Rede, welche aus einer Reihe von Gedanken besteht. Durch eine Reihe von Gedanken soll also bewiesen werden, daß es einen Gedanken gibt. Wer wird sich aber auf diese Art davon überzeugen lassen? Zudem würde dieser Beweis entweder ohne weitere Gründe angenommen, oder durch immer neue Gründe bewiesen, und im ersten Fall eine grundlose Ueberzeugung entstehen, im zweiten aber eine unendliche Reihe von Beweisen erforderlich seyn. Ferner ist ihnen ein vollständiger Gedanke z. B. es ist Tag, etwas Zusammengesetztes. Das Geistige kann aber weder zusammengesetzt noch getheilt werden, welches nur bei Körpern angehet [117]). Auch muß ein Gedanke nach ihnen ausgesprochen, geredet werden. Reden heißt aber nach ihnen so viel als, ein Wort, welches das Gedachte bezeichnet, hervorbringen. Dieses ist aber eine Unmöglichkeit. Denn dasjenige, dessen Theile nicht zugleich existiren, das ist selbst nichts Wirkliches. Man nehme das Urtheil: Sokrates

116) Sextus Empiric. *advers. Logic.* II. §. 69 seq. Vergl. 4 B. S. 271.

117) Sextus Empiric. *advers. Logic.* II. §. 79. *ασωματον δε ουδεν ουτε συντιθηναι ουτε μερισθηναι δυναται· ιδια γαρ σωματων εστι ταυτα.*

krates ist. Wenn wir das Wort Sokrates aussprechen, so ist noch nicht das Wort ist vorhanden, und wenn wir dieses aussprechen, so ist das erste nicht mehr. Ja selbst ein einzelnes Wort, wie Sokrates, existirt nicht, denn wenn wir die erste Sylbe So aussprechen, ist die zweite kra noch nicht da, und wird diese ausgesprochen, so ist die erste nicht mehr vorhanden [118]). Doch wir wollen einräumen, ein Gedanke könne ausgesprochen werden, so können wir doch nicht einräumen, daß er wahr oder falsch sey, weil sie sich in einem fehlerhaften Cirkel herumdrehen. Denn ist die Frage von dem, was wirklich ist, so verweisen sie uns auf die objectiv wahre Vorstellung, wenn sie sagen: wirklich ist alles, was eine solche Vorstellung hervorbringt. Fragt man nun weiter, woran man eine solche Vorstellung erkenne, so weisen sie uns wieder an das Wirkliche zurück. Da sie uns also über beides nicht belehren können, so wissen wir auch nichts von ihren wahren oder falschen Gedanken [119]). Hieraus entspringt eine andere Schwierigkeit. Wenn wir erkennen wollen, was ein Mensch ist, so müssen wir vorher die Begriffe von Thier, vernünftig, sterblich, welche die Merkmale des Begriffs des Menschen ausmachen, verstehen lernen. Eben so muß uns der Begriff des Entgegengesetzten erst erklärt werden, ehe wir die stoischen Erklärungen von dem Wahren und Falschen beurtheilen können. Wahr ist, sagen sie, was wirklich, und einem andern entgegengesetzt ist; falsch, was nicht wirklich und einem andern

118) Sextus Empiric. *advers. Logic.* II. §. 80. παν δε λεκτον λεγεσθαι δει. — λεγειν γαρ εςι, καθως αυτοι φασιν οἱ απο της Στοας το την τȣ νοȣμενȣ πραγματος σημαντικην προφερεσθαι φωνην — αλλα την σημαντικην φωνην αμηχανον εςι προφερεσθαι, δια το ȣ̓ τα μερη μη συνυπαρχει, μηδε αυτο εκεινο ὑπαρχειν.

119) Sextus Empiric. *advers. Logic.* II. §. 85. 86. Vergl. 4 B. S. 269. 270.

dern entgegengesetzt ist. Worin nun die Entgegensetzung besteht, können sie nicht befriedigend erklären. Entgegengesetzte Urtheile sind, sagen sie, wenn das eine Urtheil durch die Negation etwas mehreres enthält als das andere, z. B. es ist Tag; es ist nicht Tag. Nach diesem Merkmal müßten auch die Urtheile: es ist Tag, und es ist nicht helle, entgegengesetzt seyn, welche sie nicht dafür halten. Ganz recht sagen sie: denn die Negation muß dem andern Urtheile vorgesetzt seyn, um dadurch das ganze Urtheil zu einem verneinenden zu machen. Hier aber beziehet sich die Negation nur auf einen Theil eines zusammengesetzten Urtheiles. Das ganze Urtheil ist: wenn es Tag ist, so ist es helle. Wird dieses letzte verneinend ausgedrückt, es ist nicht helle, so wird dadurch nicht das Ganze verneinend [120]). — Allein durch die Anwendung eines Platonischen Gedankens [121]) läßt sich darthun, daß durch die Mittheilung der Verneinung das eine Urtheil keinen größern Inhalt bekommen kann, als das nicht verneinende. Denn wenn durch die Mittheilung der Wärme nichts kalt, und durch die Mittheilung des Kleinen nichts groß, sondern klein wird, die Zahl neun durch Hinzusetzung einer Einheit als einer kleinern Zahl, nicht vergrößert, sondern vermindert wird; so kann auch die Hinzufügung des Zeichens der Verneinung, was doch kleiner als ein Urtheil ist, das Urtheil nicht größer machen.

Die Stoiker theilen die Urtheile ein in einfache und zusammengesetzte, und die einfachen, in bestimmte, unbestimmte und mittlere (ὡρισμενα, αοριστα, μεσα

120) Sextus Empiric. *advers. Logic.* II. §. 88. 89. φασι γαρ αντικειμενα εστιν, ὧν το ἑτερον του ἑτερου αποφασει πλεοναζει. — αλλα συν τουτῳ αντικειμενα εστι, τῳ την αποφασιν προτεταχθαι του ἑτερου. τοτε γαρ κυριευει του ὁλου αξιωματος.

121) Plato *Phaedo* c. 50.

μεσα αξιωματα). Bestimmte sind diejenigen, wo man auf das Subject bestimmend hinweiset: dieser sitzt; dieser wandelt; unbestimmte, wo der Hauptbegriff sich auf kein bestimmtes Object beziehet, z. B. Jemand sitzt; mittlere, wo der Subjectbegriff ein Individuum aus der ganzen Sphäre des Begriffs herausnimmt, ohne es weiter zu bestimmen, z. B. der Mensch sitzt, Sokrates wandelt. Das unbestimmte Urtheil ist nur dann wahr, wenn das bestimmte, welches dasselbe Prädicat hat, wahr ist. Denn wenn kein bestimmtes Individuum sitzt, so kann auch das unbestimmte Urtheil, Jemand sitzt, nicht wahr seyn. — Wir mögen die Sophismen, womit Sextus diese logische Regel umstoßen will, nicht der Länge nach anführen. Sie laufen darauf hinaus: es sey unmöglich, ein einzelnes Object eines Prädicats z. B. den Sokrates, bestimmt aufzuzeigen, da Sokrates ein Ganzes, das aus Seele und Leib bestehe, nichts Zeigbares sey. Hieraus soll nun folgen, daß es kein bestimmtes, kein unbestimmtes, noch mittleres, also überhaupt kein einfaches Urtheil gebe, und hiermit könne nicht weiter die Rede von der Wahrheit der einfachen Urtheile seyn [122]). Von ähnlichem Werthe ist auch folgendes Raisonnement gegen die Behauptung der Stoiker; das Urtheil: es ist Tag, es ist Nacht, sey wahr, wenn das Urtheil mit der Wirklichkeit zusammenstimme, und man z. B. das erste aussage, wenn es Tag, und nicht wenn es Nacht sey, widrigenfalls es falsch und das Entgegengesetzte wahr werde; eine Behauptung, gegen welche nichts zu erinnern ist, als daß sie nicht in die Logik gehöret. Sextus findet hier, wo alles so plan und deutlich ist, nichts als abenteuerliche Unverständlichkeit und Ungereimtheit. Er kann es nicht begreifen, wie ein und dasselbe Urtheil (es ist Tag), wenn es zu dem Wahren (es ist Nacht) hinzutrete, dasselbe zum Falschen,

122) Sextus Empiric. *advers. Log.* II. §. 93 — 102.

schen, und sich zum Falschen (es ist nicht Nacht) sich gesellend, dasselbe zum Wahren machen könne; oder wie ein Urtheil zu der abenteuerlichen Kraft komme, das was ist, zum Nichtseyenden, und das Nichtseyn zum Seyn zu machen, und dergleichen erträumte Schwierigkeiten mehr [123]). Wir übergehen die skeptischen Bemerkungen gegen die zusammengesetzten Urtheile, gegen die dogmatische Behauptung, daß Wahrheit und Falschheit nur in den Worten gegründet sey, wo das meiste sophistisch und schielend ist, und selten ein Gedanke vorkommt, der einen tiefern Blick in die Natur des Verstandes verräth, um noch etwas bei der dritten Behauptung, die Wahrheit sey in den Thätigkeiten des Denkens gegründet, zu verweilen. So unbestimmt als diese ausgedrückt ist, konnte sie eben zu keinen fruchtbaren Forschungen führen. Sextus begnügt sich daher damit, durch einige Folgerungen ihre Ungereimtheit darzuthun. Erstlich würde aus ihr folgen, daß, da das Denken in und nicht außer uns ist, keines von den äußern Objecten wahr sey, was ungereimt ist. Zweitens würde es keine allgemeine Wahrheit geben, weil jeder seine eigenthümlichen Denkthätigkeiten hat, welche sich nicht gerade so bei einem andern finden. Gibt es keine allgemeine Wahrheit, so ist alles dunkel, ungewiß und widerstreitend. Es ist aber ungereimt, zu sagen, es gebe keine Wahrheit, in welcher alle einstimmen. Endlich müßte man annehmen, daß alles wahr ist, alles was Epikurus, Zeno, Demokrit und die übrigen Philosophen gesagt haben, da es aus dem Denken eines Jeden derselben hervorgekommen ist. Unmöglich kann aber alles wahr, eben so wenig aber auch alles falsch seyn [124]).

Hiermit

123) Sextus Empiric. *advers. Logic.* II. §. 103 — 107.

124) Sextus Empiric. *advers. Logic.* II. §. 137. 138.

Hiermit beschließt Sextus seine Bestreitung des Kriteriums der Wahrheit und der Wirklichkeit, der wahren und der unmittelbaren anschaulichen Erkenntniß, welche an Unbestimmtheit, Mangel an Festigkeit, Einheit und Gründlichkeit dem Dogmatismus wenig nachgibt. Ist es nicht Inconsequenz, wenn er in dem Streite gegen die Stoiker zu beweisen sucht, es gebe keine Wahrheit, und in der Bestreitung der dritten Behauptung darauf fußet, es müsse nicht allein reale Objecte außer dem Vorstellenden, sondern auch überhaupt eine allgemeingeltende Wahrheit geben. Und woher entspringt diese Inconsequenz, als aus dem Mangel an wahrem Interesse für Wahrheit, und aus der unterlassenen Fixirung des eigentlichen Streitpunktes. Wäre er bei dem Punkte stehen geblieben, daß die Dogmatiker noch nicht haben beweisen können, daß die Objecte an sich so beschaffen sind, als wir sie vorstellen, was eigentlich sein Hauptzweck war [125]), so würde er in diesen Gränzen einen weit bündigern und auch die Aufmerksamkeit noch weit mehr erregenden Skepticismus aufgestellt haben.

Jetzt wendet er sich zu dem zweiten Hauptgegenstande, nämlich der mittelbaren Erkenntniß, welche nach den Dogmatikern theils durch Zeichen, theils durch Schlüsse und Demonstration erlangt wird. Das Object dieser Erkenntniß

ει γαρ εν τω κινηματι της διανοιας εστι τ'αληθες, ουδεν εσται των εκτος αληθες· το γαρ κινημα της διανοιας έστιν εν ἡμιν και ουκ εκτος. ατοπον δε το λεγειν, μηδεν ειναι των εκτος αληθες. — των δε κινηματων της διανοιας ιδιων οντων έκαστου, ουδεν εσται κοινον αληθες· μηδενος δε οντος κοινου τινος αληθους, παντ' εσται ασαφη και διαφωνα. — ατοπον δε, το μηδεν ειναι λεγειν συμφωνως αληθες.

125) Sextus Empiric. *advers. Logic.* II. §. 142. μεθοδικωτερον δε εις μεν την των εναργων αποριαν ὁ περι κριτηριου λογος ἡμιν αποδεδοται. τουτου γαρ αβεβαιου δειχθεντος, αδυνατον γινεται, και το περι των φαινομενων διϊσχυριζεσθαι, ἑτι τοιαυτα εστι προς την φυσιν, ὁποια φαινεται.

niß sind die αδηλα, das ist, alles dasjenige, was sich nicht den Sinnen und dem Verstande als unmittelbar durch sich selbst gewiß und einleuchtend darstellt." Soll dieses erkannt werden, so ist unumgänglich erforderlich, daß das unmittelbar Erkennbare mit demselben in dem Verhältnisse des Zeichens zu dem Bezeichneten stehe; vermittelst dieses Verhältnisses kann eine Demonstration nur allein in ihrem Schlußsatze eine verborgene Wahrheit entdecken [126].

Das Verborgene (αδηλον) ist entweder nur auf eine gewisse Zeit, oder seiner Natur nach, oder schlechthin in jeder Rücksicht verborgen. Das erste, wenn ein Gegenstand, der seiner Natur nach anschaulich ist, gewisser Zeitverhältnisse wegen, z. B. Abwesenheit, nicht unmittelbar angeschauet wird; das zweite, wenn ein Gegenstand seiner Natur nach nie ein Gegenstand der anschaulichen Erkenntniß werden kann, z. B. die Schweißlöcher des menschlichen Körpers, der unendliche leere Raum außerhalb der Welt; das dritte, was seiner Natur nach nie ein Gegenstand der menschlichen Erkenntniß überhaupt werden kann, z. B. daß die Sterne in gerader oder ungerader Zahl vorhanden sind, die bestimmte Zahl der Sandkörner in Afrika [127]. Das unmittelbar Erkennbare bedarf keines Zeichens, das schlechthin Verborgene kann kein Zeichen haben, wodurch es erkannt würde; also sind Zeichen nur bei den beiden übrigen Arten des Verborgenen denkbar.

Die

126) Sextus Empiric. *advers. Logic.* II. §. 140.

127) Sextus Empiric. *advers. Log.* II. §. 145 — 147. προς καιρον μεν αδηλα καλειται, άπερ την φυσιν μεν εχοντα εναργη, παρα τινας εξωθεν περιστασεις κατα καιρους ἡμιν αδηλειται. — φυσει δε ην αδηλα, τα δι᾽ αιωνος αποκεκρυμμενα, και μη δυναμενα ὑπο την ἡμετεραν πεσειν εναργειαν. — καθαπαξ δε αδηλα τυγχανειν λεγεται τα μηδεποτε ὑπ᾽ ανθρωπινην καταληψιν πεφυκοτα πεσειν. §. 316. kommt dieselbe Terminologie, doch mit einigen Abweichungen, vor.

Die Zeichen sind demnach auch von zweifacher Art. Einige dienen bloß zur Erinnerung des unmittelbar Wahrnehmbaren, was uns aber jetzt nicht gegenwärtig ist (ὑπομνηστικον σημειον). Es setzt voraus, daß wir zwei im Zusammenhange stehende Objecte wahrgenommen und die Vorstellungen davon aufbewahret haben, so daß wenn das eine Object nicht gegenwärtig ist, seine Vorstellung durch das andere wieder erweckt werden kann. Auf die Art erinnert uns der Rauch an Feuer, noch ehe wir dieses wahrgenommen haben [128]). Von anderer Natur ist das **offenbarende Zeichen** (ενδεικτικον). Das Bezeichnete kann hier mit dem Zeichen nicht in der Wahrnehmung verbunden seyn, weil es seiner Natur nach kein unmittelbarer Gegenstand der Vorstellung ist; dagegen soll **das Zeichen vermöge seiner Natur und Einrichtung, indem es gleichsam zu uns spricht, das Bezeichnete offenbaren.** So ist die Seele ihrer Natur nach ein für uns verborgenes Object, weil sie nicht anschaulich vorgestellt werden kann; gleichwohl wird sie durch die an dem Körper wahrgenommenen Veränderungen offenbaret. Denn wir schließen aus denselben, daß eine gewisse dem Körper eingesenkte Kraft diese Veränderungen hervorbringt [129]).

Zeichen

128) Sextus Empiric. *advers. Logic.* II. §. 152. *και δη το ὑπομνηστικον συμπαρατηρηθεν τῳ σημειωτῳ δι' εναργειας, ἁμα τῳ ὑποπεσειν, εκεινε αδηλεμενε, αγει ἡμας εις ὑπομνησιν τε συμπαρατηρηθεντος αυτῳ, νυν δε εναργως μη προπιπτοντος, ὡς επι τε καπνε και τε πυρος.*

129) Sextus Empiric. *advers. Logic.* II. §. 154. *το δε ενδεικτικον διαφερε τετε. εκετι γαρ και αυτο συμπαρατηρησιν τῳ σημειωτῳ επιδεχεται. αρχηθεν γαρ ανυποπτον εστι το φυσει αδηλον πραγμα, και δια τετο ε δυναται τινι των φαινομενων συμπαρατηρηθηναι· αλλ' αντικρυς εκ της ιδιας φυσεως και κατασκευης, μονον εχι φωνην αφιεν, λεγεται σημαινειν το ἑ εστιν ενδεικτικον.*

Zeichen der Erinnerung an etwas ehemals Vorgestelltes räumt Sextus ein, die für das gemeine Leben unentbehrlich sind; aber die zum Behuf des Dogmatismus angenommenen offenbarenden Zeichen bestreitet er nicht, als wenn er mit völliger Ueberzeugung ihre Richtigkeit darthun wollte, denn dadurch würde er, wie er sagt, in den Dogmatismus verfallen, sondern nur um zu zeigen, daß beide Behauptungen: es gibt solche Zeichen, und es gibt keine, in gleichem Grade glaubhaft oder unglaubhaft sind [130]).

Sein Hauptgrund gegen diese dogmatische Zeichenlehre beruhet auf der logischen Unterscheidung zwischen absoluten und relativen Gegenständen. Die Zeichen gehören unter die letzten; dieses räumen die Dogmatiker selbst ein. Relative Dinge können nicht anders, als mit einander vorgestellt werden; und wird das eine aufgehoben, so fällt auch die Vorstellung des andern dahin. Daraus folgt, daß das Zeichen und das Bezeichnete, nämlich der verborgene Gegenstand, zugleich mit einander vorgestellt werden müssen. Ist dieses, so kann auch das erste nicht als Zeichen des zweiten gedacht werden. Denn von zwei zugleich vorgestellten Gegenständen bedarf keines ein Zeichen. Wenn ferner das Zeichen ein erkennbarer Gegenstand ist, so muß es entweder vor, oder mit, oder nach dem Bezeichneten erkannt werden. Das letzte ist ungereimt, weil es dann die Natur eines Zeichens verlöre, und das Bezeichnete nicht mehr ein verborgener Gegenstand wäre. Mit dem Bezeichneten kann es auch nicht erkannt werden; denn in diesem Falle wäre das Bezeichnete etwas Vorgestelltes, welches keines Zeichens bedürfte. Also wird das Zeichen vor dem Bezeichneten erkannt werden müssen. Ehe man aber dieses einräumen kann, muß erst von den Dog-

130) Sextus Empiric. *advers. Logic.* II. §. 158 — 160.

Dogmatikern bewiesen werden, daß Zeichen und Bezeichnetes keine relativen Dinge sind, oder daß solche nicht zugleich eins mit dem andern vorgestellt werden müssen. Also ist das Zeichen kein Gegenstand der Erkenntniß [131]). Zweitens müßte entweder das Phänomenon ein Zeichen des Phänomenons oder des Verborgenen, oder das Verborgene ein Zeichen entweder des Phänomenons oder des Verborgenen seyn. Von diesen vier Fällen nehmen die Dogmatiker die zwei ersten als Wahrheit an, und geben die zwei letzten Preis. Aber auch die beiden ersten sind nach dem vorhin angeführten Grunde nicht denkbar. Drittens sind die Dogmatiker selbst noch uneins über die Beschaffenheit des Zeichens; Epikur denkt sich dasselbe als etwas Sinnliches, der Stoiker als etwas Denkbares. Diese Uneinigkeit, welche in Ewigkeit fortdauern wird, und selbst durch keine Demonstration, in sofern ihre Möglichkeit selbst noch bezweifelt wird, aufgehoben werden kann, macht daß das Zeichen selbst unter die verborgenen Dinge gezählt werden muß. Gesetzt aber, es wäre ausgemacht, daß das Zeichen entweder ein Object der Sinne, oder des Verstandes sey, so würde dadurch noch nichts für die objective Realität des Zeichens gewonnen, da die Dogmatiker selbst über die objective Realität der sinnlichen und gedenkbaren Objecte in einem ewigen Streite liegen, da die Vorstellungen von der Beziehung des Zeichens auf das Bezeichnete erstaunlich von einander abweichen, und nicht dieselbe Einhelligkeit haben, wie die Vorstellungen der sinnlichen Objecte bei gesunder Beschaffenheit der Sinnenorgane, da Belehrung hinzukommen muß, um das Zeichen zu verstehen; aus diesen und mehreren andern Gründen folgert Sextus, das Zeichen könne nichts Sinnliches, das ist, so etwas, was unmittelbar wahrgenommen wird, seyn; — Folgerungen, welche

131) Sextus Empiric. *advers. Logic.* II. §. 161 — 170.

welche überzeugender seyn würden, wenn er auf den Unterschied zwischen dem Zeichen und der Bedeutung desselben mehr geachtet, und einen bestimmtern Begriff von dem Verborgenen (αδηλον) gehabt hätte, worunter er bald dasjenige verstehet, was nicht unmittelbar wahrgenommen wird, wenn es gleich nach Erfahrungsgesetzen in den Context der Erfahrungserkenntniß gehört, bald dasjenige, was sich nicht erkennen, nur denken läßt [132]).

Lange verweilt er bei der Lehre der Stoiker von den Zeichen, welche dieselben als Gegenstände des Denkens betrachteten. Ihre Erklärung: ein Zeichen ist der Vordersatz eines richtigen hypothetischen Urtheils, welches den Nachsatz aufdeckt oder bestimmt, und das Verhältniß eines Gegenwärtigen zu einem Gegenwärtigen enthält, z. B. wenn dieses Weib Milch in den Brüsten hat, so hat sie geboren; oder wenn dieser einen dicken zähen Schleim aus der Lunge auswirft, so hat er ein Geschwür in der Lunge [133]), gibt ihm Veranlassung zu vielen, zum Theil gründlichen Bemerkungen über die Theorie der Stoiker von den hypothetischen Urtheilen und deren Wahrheit. Da er aber eben so wenig als seine Gegner die Form und die Materie dieser Urtheile unterscheidet, so bestreitet er zuweilen, was nicht bestritten werden kann, z. B. den logischen Zusammenhang der Gedanken, daß aus einem Urtheile ein anderes folget, welches sich zu dem ersten wie die Folge zum Grunde verhält, und übergehet, was eigentlich Stoff zu Zweifeln geben kann, wie der Uebergang von dem Erkennbaren

132) Sextus Empiric. *advers. Logic.* II. §. 171 — 243.

133) Sextus Empiric. *advers. Logic.* II. §. 245. σημειον ειναι αξιωμα εν υγιει συνημμενω καθηγουμενον, εκκαλυπτικον του ληγοντος. 256. και δια παντος παρον παροντος ειναι σημειον.

baren zu dem, was in keiner Rücksicht erkennbar ist, vermöge des Denkens begreiflich sey. Dieses erhellet aus Folgendem. Die Dogmatiker, um ihre Lehre von den Zeichen gegen die skeptischen Zweifel zu retten, sagten: der Mensch unterscheidet sich von den unvernünftigen Thieren nicht durch die Sprache, denn einige Vögel lernen durch die Kunst artikulirte Töne hervorbringen, sondern durch die Vernunft; nicht durch das bloße Vorstellen, denn das findet sich auch bei den Thieren, sondern durch das Vermögen, aus Begriffen zu denken und Begriffe zu verbinden. Daher hat er auch den Begriff von Zusammenhang und Folge, und den Zeichen. Denn das Zeichen ist nichts anders als eine Verbindung der Gedanken, durch welche wir das eine unter der Bedingung denken, wenn etwas anderes ist. Wenn dieses ist, so ist dieses. Aus der Natur und Einrichtung des Menschen folgt also die Wirklichkeit der Zeichen [134]). Diese Dogmatiker wollten also unter dem Namen von Zeichen nur die unmittelbaren Schlüsse begründen, oder wenn sie dabei über den logischen Gesichtspunkt hinausgingen, so mußten sie voraussetzen, daß man durch bloße Begriffe das objective Seyn der Dinge erkennen, und sogar über die Erfahrung hinaus gehen könne. In diesem Falle dürfte der Skeptiker nur diese Voraussetzung angreifen und widerlegen, um die dogmatische Lehre von den Zeichen über den Haufen zu werfen. Diesen Hauptpunkt übergehet zwar Sextus nicht ganz mit Still-

134) Sextus Empiric. *advers. Log.* II. §. 275. 276. *οἱ δε Δογματικοι — τ᾽ εναντιον κατασκευαζοντες φασιν, ὁτι ανθρωπος ουχι τῳ προφορικῳ λογῳ διαφερει των αλογων ζωων — αλλα τῳ ενδιαθετῳ, ουδε τῃ ἁπλῃ μονον φαντασιᾳ (εφαντασιουτο γαρ κᾀκεινα) αλλα τῃ μεταβατικῃ και συνθετικῃ. διοπερ ακολουθιας εννοιαν εχων, ευθυς και σημειου νοησιν λαμβανει δια την ακολουθιαν. και γαρ αυτο το σημειον εστι τοιουτον· ει τοδε, τοδε. ἑπεται αρα τῃ φυσει και κατασκευῃ τ᾽ ανθρωπου το και σημειον ὑπαρχειν.*

Stillschweigen, gibt sich aber doch die vergebliche Mühe, den Erfahrungssatz, worauf die Reflexion unmittelbar führet, daß der Mensch ein Denkvermögen besitzt, umzustoßen. Er meint, es sey weit problematischer, ob der Mensch Verstand und Urtheilskraft habe, als die Frage, ob es Zeichen gebe, weil einige Dogmatiker, wie Heraklit, ihm dieses Vermögen theils absprechen (was Heraklit doch nur unter gewissen Einschränkungen that), andere, wie Empedokles, es nicht als einen ausschließenden Vorzug des Menschen betrachten. Er konnte und mußte dieß ohne alles Bedenken zugeben, und durfte nur die folgende Bemerkung weiter ausführen und schärfer bestimmen: „in den Phänomenen kann der Mensch einen bestimmten Zusammenhang bemerken, und durch die Erinnerung, er habe dieses **mit**, oder **vor**, oder **nach** einem andern beobachtet, die Vorstellung eines verbundenen Gegenstandes erwekken. Aber daß er dieses auch bei verborgenen und streitigen Gegenständen vermögend sey, dieß werden wir nicht einräumen“ [135]). Dagegen hält er sich viel zu lange bei dem Schlusse auf, welchen die Dogmatiker den Skeptikern entgegensetzten: **Wenn es ein Zeichen gibt, so gibt es ein Zeichen; wenn es aber kein Zeichen gibt, so gibt es ein Zeichen; nun gibt es nur diese zwei Fälle; es gibt also ein Zeichen** [136]). Zur Erläuterung des zweiten bedingten Satzes

135) Sextus Empiric. *advers. Logic.* II. §. 283. κἂν δωμεν δε, διαφερειν των αλλων ζωων τον ανθρωπον λογῳ τε και μεταβατικῃ φαντασιᾳ και εν τῃ ακολουθιᾳ, αλλ' οὐτοι γε και εν τοις αδηλοις· και ανεπικριτως διαπεφωνημενοις συγχωρησομεν· αυτον ειναι τοιουτον· εν δε τοις φαινομενοις τηρητικην τινα εχειν ακολουθιαν, καθ' ἡν μνημονευων, τινα μετα τινων τεθεωρηται, και τινα προ τινων, και τινα μετα τινα, εκ της των προτερων ὑποπτωσεως ανανεουται τα λοιπα.

136) Sextus Empiric. *advers. Logic.* II. §. 281. ει εστι τι σημειον, εστι σημειον· ει μη εστι σημειον, εστι σημειον. ητοι δ' ουδεν εστι σημειον, η εστιν. εστιν αρα.

Satzes müssen wir hinzufügen, daß dabei hypothetisch vorausgesetzt wird, es sey überzeugend bewiesen worden, daß es kein Zeichen gibt, und daraus gefolgert, daß es Zeichen gebe, in sofern aus Prämissen auf eine gültige Weise Folgen abgeleitet werden. Allein wer siehet nicht sogleich das Sophisma ein, da die logische Wahrheit mit der materiellen verwechselt wird. Anstatt diesen Fehlschluß zu zergliedern, gibt er ihn vielmehr mit demselben Fehler zurück. Wenn der Skeptiker, sagt er, nach den Dogmatikern durch die Behauptung, es gebe kein Zeichen, die entgegengesetzte einzuräumen gezwungen wird, so muß auf gleiche Art derjenige, der Zeichen dogmatisch behauptet, dahin gebracht werden, das Gegentheil einzuräumen. Denn er müßte seine Behauptung durch ein Zeichen (ein Urtheil) begründen; da es aber noch nicht ausgemacht ist, ob es ein Zeichen gibt, so kann er kein Zeichen dazu brauchen, um die Gültigkeit eines Zeichens zu beweisen. Kann er nun dieß nicht, so muß er bekennen, daß es kein Zeichen gibt [137]). Am Ende begnügt er sich mit dem Resultate, Thesis und Antithesis sey gültig, das heißt, man müsse das entscheidende Urtheil zurückhalten [138]).

Die Lehren von den Zeichen und der Demonstration stehen nach der Ansicht der Dogmatiker und Skeptiker in dem engsten Zusammenhange. Jene enthält die Theorie der

137) Sextus Empiric. *advers. Logic.* II. §. 295. ὁ δε λεγων, μη ειναι τι σημειον, σκεπτικως, περιετρεπετο κατ' αυτους εις το λεγειν, μη ειναι τι σημειον. και ὁ λεγων αρα δογματικως, ειναι τι σημειον, περιτραπησεται εις το λεγειν, μη ειναι τι σημειον. αυτικα γαρ τον λεγοντα ειναι τι σημειον, σημειω δει την αποφασιν πιστωσασθαι. ασυγχωρητου δε οντος του ειναι τι σημειον, πως αν οὑτος χρησεται τω σημειω προς πιστιν του ειναι τι σημειον; μη δυναμενος δε αποδειξαι σημειω, το ειναι τι σημειον, περιτρεπεται εις το ὁμολογειν, μηδεν ειναι σημειον.

138) Sextus Empiric. *advers. Logic.* II. §. 298.

der Urtheile, diese die Theorie der Schlüsse, beide als Mittel betrachtet, das Unbekannte aus dem Bekannten vermöge des Zusammenhangs der Begriffe zu erkennen. Hier hätte ebenfalls das Logische und Metaphysische unterschieden werden müssen. Urtheilen und Schließen sind Funktionen des Denkvermögens, welche als Thatsachen des Bewußtseyns nicht abgeläugnet werden können. Wenn aber auch dieses und was damit als unumgängliche Bedingung zusammenhängt, zugegeben wird, so ist doch die Gültigkeit der Urtheile und Schlüsse, und ihr Verhältniß zur Erkenntniß damit noch nicht in das Licht gesetzt. Beides sind Untersuchungen, welche nicht auf einerlei Momenten beruhen. Die Unterscheidung derselben war schon durch den Begriff, welchen die Dogmatiker von einer Demonstration aufstellten, sehr schwer gemacht. Die Demonstration ist, sagten sie, ein Schluß, wo aus zugestandenen Prämissen nach der Verknüpfung der Begriffe eine Schlußfolge abgeleitet wird, durch welche etwas Unbekanntes erkannt wird, wie folgender: wenn Bewegung ist, so ist auch der leere Raum; es ist Bewegung: also ist der leere Raum [139]). Dieser Schluß ist der Form nach logisch richtig; aber es kommt in Ansehung seiner materiellen Wahrheit alles auf die Verknüpfung der Begriffe, Bewegung und leerer Raum, an, welche nach logischen Regeln allein nicht ausgemittelt werden kann. Ohne nun beides, die Form und die Materie der Schlüsse, zu unterscheiden, bestreitet Sextus die Demonstration vorzüglich in metaphysischer Beziehung, als Mittel zur Erkenntniß des Unbekannten, aber so, daß er zugleich die logische Möglichkeit der Schlüsse mit in Anspruch nimmt. Wir treffen auf manche

139) Sextus Empiric. *advers. Logic.* II. §. 314. *αποδειξις εςι λογος δι᾽ ὁμολογουμενων λημματων κατα συναγωγην επιφοραν εκκαλυπτων αδηλον.*

manche feine und richtige Bemerkungen, welche das Blendwerk vermeintlicher Demonstrationen wo nicht völlig klar aufdecken, doch gegen ihre Gültigkeit Mißtrauen erregen; aber auch auf viele Sophismen, welche nicht dem Dogmatismus, sondern dem Skepticismus schaden, auf Uebertreibungen und Spitzfindigkeiten, welche gegen sein reines Interesse für Wahrheit Verdacht erregen, und nur ein Kunststück dialektischer Geschicklichkeit verrathen.

Die Demonstration, sagt er, ist selbst etwas Ungewisses und Dunkles. Ein Urtheil ist nur wahr oder falsch in Beziehung auf das Object, von welchem es etwas aussaget. Stimmt das Urtheil, es ist Tag, nach der Erfahrung mit seinem Gegenstande überein, so ist es wahr, widerspricht es ihm, so ist es falsch. Bei Gegenständen, welche in den Kreis der Erfahrung gehören, ist es daher leicht, die Wahrheit oder Falschheit der sich darauf beziehenden Urtheile zu prüfen; ganz anders ist es aber bei allem, was kein Gegenstand der Wahrnehmung ist, weil jene Beziehung nicht möglich ist, und es ist hier nur der Wahrscheinlichkeit und wahrscheinlichen Ueberzeugungsgründen Raum gelassen. Indem aber der eine sich dieses Wahrscheinliche auf diese, ein Anderer wieder auf eine andere Art vorstellt, entstehet nothwendig Uneinigkeit, weil keiner weiß, ob er die Sache getroffen oder verfehlt habe. Die Schlüsse zielen auf das Unbekannte hin, aber welche es treffen oder verfehlen, das ist die große Frage, welche nicht entschieden werden kann. Daher sind auch selbst die Denker über die Demonstration, ihre Erfordernisse und Gültigkeit so uneinig, daß die Demonstration mit Recht von den Skeptikern unter die dunkeln und problematischen Gegenstände gerechnet wird [140]).

Der

140) Sextus Empiric. *advers. Log.* II. §. 316—336.

Der Skeptiker sucht nun, indem er sich bloß an den problematischen Begriff der Demonstration hält, — denn mit dem Begriff ist noch nicht die Ueberzeugung von der Wirklichkeit des Gegenstandes gegeben — die Wirklichkeit derselben zu bestreiten, nicht die einzelnen in den Wissenschaften vermeintlich gegebenen Demonstrationen, welche nicht zu zählen sind, sondern die Demonstration im Allgemeinen (γενικη αποδειξις), mit welcher alle einzelnen stehen oder fallen. Da die Demonstration in dem obigen Sinne etwas Dunkles und Ungewisses ist, so müßte sie bewiesen werden, entweder durch die Demonstration im Allgemeinen, (welche, wie er selbst unten eingesteht, ein Unding ist, wo ferne man nicht darunter die logische Form der Schlüsse verstehen will, woran er aber nicht gedacht hat,) oder durch eine besondere. Das letzte ist nicht möglich, weil die Gültigkeit derselben erst durch die Demonstration im Allgemeinen dargethan seyn müßte, und weil man sonst durch einen fehlerhaften Cirkel diese durch jene, und jene wieder durch diese beweisen müßte. Aber auch das erste nicht. Denn sie kann sich nicht selbst begründen, da sie selbst problematisch und Gegenstand der Untersuchung ist; man müßte denn sagen, sie sey von der einen Seite einleuchtend und von der andern dunkel und problematisch, und daher zugleich das Beweisende und das zu Beweisende, was ungereimt ist. Dazu kommt noch, daß die Demonstration im Allgemeinen bestimmte Prämissen und eine bestimmte Schlußfolge haben muß, ohne welches gar keine Demonstration gedenkbar ist; hat sie aber dieses, so wird sie sogleich eine besondere Demonstration [141]). Demetrius von Lacedämon, ein berühmter Anhänger des Epikurus, meinte zwar, man dürfe nur eine besondere Demonstration, z. B. durch welche der leere Raum, oder daß die Atomen die

141) Sextus Empiric. *advers. Logic.* II. §. 336 — 346.

die Grundstoffe sind, bewiesen würde, als gültig und begründet beweisen, so würde dadurch auch zugleich die Gültigkeit der Demonstration im Allgemeinen dargethan seyn. Denn wo eine Art einer Gattung ist, da ist auch die Gattung. Allein dieß heißt die Natur umkehren, und gehet auch darum nicht an, weil kein besonderer Satz dieser Art allgemein gültig als Prämisse aufgestellt werden kann, der nicht sogleich von den widersprechenden Dogmatikern in Anspruch genommen würde [142].

Soll die Demonstration gültig seyn, so müssen es auch die Prämissen seyn; nun können sie nach der allgemeinen Eintheilung der Dinge in sinnliche und denkbare, nur unter den einen oder andern Klassenbegriff gehören. Es gibt aber nichts Allgemeineinverstandenes weder in dem Gebiet der Sinnlichkeit, noch des Verstandes. Man streitet noch darüber, ob den sinnlichen Vorstellungen wirkliche, ihnen vollkommen entsprechende Objecte zum Grunde liegen, ob sie ein objectives Seyn darstellen, oder leere Vorstellungen und bloße Bildungen der Seele sind. Eben so uneinig ist man über die Gegenstände des Verstandes. Und wie kann auch dieses anders seyn, wenn alles Denken aus den sinnlichen Vorstellungen entspringt, und durch diese begründet werden muß. Woher sollte man also gültige Vordersätze zu einer Demonstration hernehmen? Um diesen Einwurf noch allgemeiner zu machen, können wir sagen, alle Prämissen sind Phänomene (Vorstellungen von subjectiver Gültigkeit); ob diese objective Bedeutung haben, ist die Frage; so lange dieses noch nicht ausgemacht ist, haben die Prämissen keine absolute Gültigkeit in sich selbst, sondern müssen bewiesen werden. Aber wodurch will man beweisen, daß meiner Vorstellung ein wirkliches Object ent-

142) **Sextus Empiric.** *advers. Logic.* II. §. 348—353.

entspricht? Durch das Unbekannte? oder durch das Phänomen? Beides ist unstatthaft [143]).

Allein, sagen die Dogmatiker, wir müssen die Phänomene allerdings zuerst annehmen; denn wir haben außer diesen nichts, worauf sich eine festere Ueberzeugung gründen könnte, und weil das Raisonnement sie weder durch bloße Machtworte, noch durch Schlüsse aus dem Vorgestellten oder Nichtvorgestellten umstoßen kann. — Auf diese Weise greifen aber die Skeptiker die Phänomene nicht an, sondern durch die Vergleichung derselben unter einander und mit den Noumenen. Es ist hier ein ewig nicht beizulegender Widerstreit, so daß weder alles, noch einiges für wahr gehalten, noch alles verworfen werden kann, weil die Phänomene noch am ersten Glauben verdienen. Weil aber in Ansehung derselben so viel Mißhelligkeit herrscht, so muß die objective Realität durch Gründe der Vernunft bewiesen werden, und die Vernunft mehr gelten als die Sinne. Wenn also die Prämissen sowohl, als die Schlußfolge einer Demonstration dunkel und ungewiß sind, so ist es auch die ganze Demonstration, und setzt etwas anderes als Bedingung ihrer Gültigkeit voraus [144]).

„Muß denn aber auch von allen eine Demonstration gefordert werden? Man muß auch einiges hypothetisch annehmen, und das Raisonnement würde keinen Schritt vorwärts thun können, wenn

143) Sextus Empiric. *advers. Logic.* II. §. 354 — 359. και ἱνα καθολικωτερον ειπωμεν, τα λημματα φαινομενα εςι· τα δε φαινομενα εζητηται και ὑποκειται. τα δε ζητουμενα ουκ αυτοθεν εςι λημματα, αλλα οφειλει δια τινος βεβαιωθηναι. το ουν φαινομενον, ὁιον φαινεται και ὑποκειται (ὑποκεισθαι), δια τινος εχομεν παραςησαι;

144) Sextus Empiric. *advers. Logic.* II. §. 360 — 366.

wenn nicht eingeräumt würde, daß etwas durch sich selbst gewiß ist. — Müssen denn aber ihre dogmatischen Speculationen, die doch bloße Dichtungen sind, Fortgang haben, und wohin können sie endlich führen?" Die Phänomene geben uns nichts zu erkennen, als unsere Vorstellungsweise; das ihnen zum Grunde liegende Objective haben sie noch nicht erweisen können, und alle Demonstrationen sind problematisch. Wer sich nicht mit dem begnügt, was sich ihm als Erscheinung darstellt, sondern weiter forscht, der zeigt nur, daß er mit dem, was er für das Leben braucht, nicht zufrieden ist, und mehr als das Mögliche verlangt [145]).

Ueberhaupt läßt sich gegen den Gebrauch der Hypothesen, worauf die Dogmatiker ihre Demonstrationen und fast die ganze Philosophie gründen, gar Vieles erinnern. Ist man berechtiget, das, was aus einer Hypothese folgt, als wahr anzunehmen, so darf man auch mit demselben Rechte aus einer andern Hypothese das Gegentheil folgern. Das, was durch eine Hypothese gesetzt wird, ist entweder wahr oder falsch. In jenem Fall thut der Denker, der Hypothesen gebraucht, sich selbst Unrecht, wenn er bittweise annimmt, was er als unmittelbar gewiß setzen konnte, und zu einer Sache seine Zuflucht nimmt, die immer Argwohn erregt; in dem letzten aber versündiget er sich gegen die Natur der Dinge, daß er ein Unding als gewisse Wahrheit aufdringen will. Wenn durch eine Hypothese als Hypothese das Abgeleitete Gewißheit erhielte, so möchten die Dogmatiker ja nicht die Prämissen, sondern die Schlußfolge, das heißt, das Dunkle und Ungewisse ohne

145) Sextus Empiric. *advers. Logic.* II. §. 367. 368. *το δε ότι ȣ μονον φαινεται, αλλα και ὑποκειται, θελειν περισπαν, ανδρων εςι μη τῳ αναγκαιῳ προς την χρειαν αρκȣμενων, αλλα και το δυνατον συναρπαζειν εσπȣδακοτων.*

ohne Umschweife hypothetisch setzen. Allen diesen und ähnlichen Einwürfen begegnen die Dogmatiker dadurch, daß sie sagen, es sey nicht so unmöglich, als es scheine, die Bedingungen fest zu setzen, unter welchen eine Hypothese annehmlich oder verwerflich sey. Wenn die Hypothese nichts Ungereimtes enthält, und was aus ihr folgt, wahr und vernünftig ist, so muß auch dasjenige, woraus es abgeleitet worden, wahr und vernünftig seyn [146]). Woher weiß man aber, daß das Abgeleitete wahr ist? Nicht unmittelbar aus sich selbst, denn es ist ungewiß. Nicht aus den Prämissen, denn darüber ist Streit unter den Dogmatikern. Folgte allein aus dem Wahren Wahres, so würde jenes richtig geschlossen seyn; da sie aber behaupten, daß aus dem Falschen Falsches und Wahres folgt, so kann man nicht von der Wahrheit der Folge auf die Wahrheit des Grundes schließen, weil es möglich ist, daß der Grund falsch, und die Folge wahr ist [147]).

Nun läßt sich auch noch aus dem Begriffe die Gültigkeit der Demonstration über den Haufen werfen. Bisher ist der Begriff derselben als möglich angenommen worden. Wenn gleich daraus noch nicht die Wirklichkeit folget, so kann doch nichts für wirklich gehalten werden, wovon nicht wenigstens der Begriff möglich ist. Zeigte es sich nun, daß selbst der Begriff der Demonstration unmöglich ist, so müßten wir sie für ein Unding erklären. — Es gibt eine Demonstration überhaupt (γενικη), und im Besondern (ειδικη). Beide verhalten sich zu einander wie Gattung und Art. Von

146) Sextus Empiric. *advers. Logic.* II. §. 375. ὁτι πιστις εστι του ερρωσθαι την ὑποθεσιν, το αληθες εὑρισκεσθαι εκεινο, το τοις εξ ὑποθεσεως ληφθεισιν επιφερομενον. ει γαρ το τουτοις ακολουθουν εστιν ὑγιες, κᾀκεινα οἱς ακολουθει αληθη και αναμφιλεκτα καθεστηκε.

147) Sextus Empiric. *advers. Log.* II. §. 376—78.

Von der ersten kann man sich keinen Begriff machen; niemand kennt eine solche, und es kann nie etwas durch sie bewiesen werden. Und wie sollte man sich eine solche Demonstration denken? Entweder als ein aus den Prämissen und der Schlußfolge bestehendes Ganze, oder nicht. Ohne diese wesentlichen Bestandtheile kann keine gedacht werden, und denkt man sie mit denselben, so haben wir nicht mehr die **Gattung**, sondern eine **Art** von Demonstration, weil jeder Beweisgrund und jedes zu Beweisende etwas bestimmtes Einzelnes ist [148]). **Gibt es nun keine Demonstration überhaupt, so gibt es auch keine besondere.** Entweder ist das Ganze, die Prämissen und die Schlußfolge, oder die Prämissen allein, die Demonstration. Ist das erste, so muß sie, in sofern sie etwas Dunkles, das zu Beweisende, enthält, selbst dunkel und ungewiß seyn, und also selbst demonstrirt werden, was ungereimt ist. Da ferner die Demonstration nicht an sich, sondern in Beziehung auf dasjenige, was ihr Object ist, als etwas Relatives gedacht wird, jede Beziehung aber außer demjenigen ist, worauf sie bezogen wird, so würde sie auf nichts bezogen werden können, da die Schlußfolge, welche das zu beweisende Object ausmacht, in ihr selbst enthalten ist; oder man müßte außer dieser Schlußfolge noch eine andere außerhalb befindliche annehmen, worauf sich die Demonstration bezöge, so daß eine in der Demonstration, eine außer derselben wäre [149]). Zwei Schluß-

148) Sextus Empiric. *advers. Logic.* II. §. 382. *δυοιν ȣν ȣσων αποδειξεων, της τε γενικης και της ειδικης την μεν γενικην αυτοθεν εὑρησομεν ανεπινοητον· ȣδεις γαρ ἡμων οιδε γενικην αποδειξιν· ȣδε δια ταυτης πωποτε τι δεδυνηται παραςησαι — ȣκ αρα επινοειται ἡ γενικη αποδειξις, και μην ȣδε γε ἡ ειδικη.*

149) Sextus Empiric. *advers. Logic.* II. §. 387. *ετι ἡ αποδειξις των προς τι εςιν· ȣ γαρ εις ἑαυτην νευει, ȣδε κατα-*

Schlußfolgen einer Demonstration anzunehmen, ist aber ungereimt. — Den zweiten Fall können wir eben so wenig annehmen. Denn die Verbindung von Prämissen allein ist kein Schluß, und keine Demonstration, ein unvollständiges, nicht gedenkbares Ding.

Auf eben die Art gehet nun auch Sextus die stoische Lehre von den **apodiktischen Beweisen** durch, für deren Theorie sie sich viel Mühe gegeben hatten. Ungeachtet aller Sophismen und dialektischen Kunstgriffe, welche auch hier nicht fehlen, konnte es ihm doch nicht schwer werden, auch bedeutende Mängel und Fehler in ihrer Theorie aufzudecken, besonders den, daß sie bei dem beständigen Schwanken zwischen formeller und materieller Wahrheit keine sichere völlig zureichende **Regel für die Wahrheit der Bedingungs-Schlüsse** aufstellen konnten [150]). Er kommt dann wieder darauf zurück, daß die Demonstration etwas Relatives ist, und **daher nur in der Seele, nicht außer derselben** vorhanden seyn könne, als wenn je ein Denker so gedankenlos gewesen wäre, daß er Denken und Erkennen zu einer existirenden Sache hätte machen wollen. Wenn er also glaubt, auf diesem Wege die Demonstration zernichtet zu haben, so irrt er sehr. Zuletzt schließt er mit dem Schlusse der Dogmatiker gegen die Skeptiker, daß sie **ohne Demonstration nichts gegen**, und **durch Demonstration**

κατα περιγραφην νενοηται, αλλ' εχει τι ου εστιν αποδειξις. ει ουν ἡ επιφορα εμπεριειληπται αυτη, παν δε το προς τι εκτος εστιν εκεινου, του προς ῳ λεγεται προς τι, προς ουδεν εστιν ἡ αποδειξις νοουμενη; επειπερ ἡ επιφορα εμπεριειχετο αυτη· αλλα καν ἑτεραν ὑποστησωμεθα επιφοραν εκτος, προς ἡν ἡ αποδειξις νοηθησεται, δυο γενησονται επιφοραι κατα τον τοπον, μια μεν ἡ εν τη αποδειξει περιεχομενη, δευτερα δε ἡ εκτος, προς ἡν νοειται ἡ αποδειξις. ατοπον δε γε, μιας αποδειξεως δυο λεγειν επιφορας.

150) Sextus Empiric. *advers. Logic.* II. §. 411 seq.

tion nicht gegen, sondern für Demonstration beweisen können, indem er ihnen denselben auf eben die Art, wie oben bei der Zeichenlehre, zurückgibt, und sich endlich auf seine subjective Ueberzeugung beruft.

Diese Darstellung des skeptischen Raisonnements gegen die Erkenntniß, das Princip und das Object derselben enthält nun auch zum Theil die Beantwortung der Frage: woher es gekommen sey, daß dieser Skepticismus, wie er von dem Sextus mit aller möglichen Stärke aufgestellt worden, doch so wenig Sensation gemacht, keinen Einfluß auf die Denkart der Philosophirenden gehabt, sondern die Speculation ihren Gang ungestört fortgesetzt habe? Wenn auch das Interesse für die speculative Philosophie nicht gesunken wäre, wenn die Dogmatiker mehr, als geschehen ist, die Gegengründe der Skeptiker zu Ohren genommen und mit der angestrengtesten Aufmerksamkeit geprüft hätten, so würden sie zwar hier und da im Einzelnen Stoff zu Verbesserungen und Berichtigungen ihres Lehrsystems gefunden haben, aber doch nie von der Unrichtigkeit ihres Weges überzeugt, und auf einen richtigern geführt worden seyn. Denn beides, sowohl der Dogmatismus als Skepticismus wandelten selbst auf einem und demselben Wege, nur in entgegengesetzter Richtung. Was jener dialektisch aufgebauet hatte, riß der andere dialekcisch nieder. Auf den rechten Standpunkt, auf dem man sich erst orientiren muß, ehe man aus sich heraus in den Kreis des Wirklichen eindringen will, die Untersuchung der Natur, der Gesetze und Bedingungen des Erkenntnißvermögens, die Bestimmung der Sphäre des Erkennbaren für die Wesen, welche an diese Bedingungen gebunden sind, und der Objecte, welche in dieser Sphäre liegen können, kamen beide,

beide, wenn sie auch zuweilen nahe genug an denselben streiften, nie mit Besonnenheit hinaus. Der Skepticismus deckte viele Fehler in den dogmatischen Lehrgebäuden auf, rügte mit Recht manche unhaltbare Hypothesen, unvollständige und schwankende Begriffe, leere Spielereien mit Begriffen, falsche Schlüsse, Inconsequenzen, Widersprüche; aber nie griff er die Wurzel dieser Gebrechen an; er demüthigte den Stolz und Dünkel der Dogmatiker, aber er ließ den Dogmatismus selbst unangetastet. Und da er eben so wenig als der Dogmatismus sich in den gehörigen Gränzen zu halten wußte, seine Forderungen übertrieb, mit Sophismen zum Theil focht, deren Seichtigkeit jedem einleuchtete; so wurde er im Ganzen wenig geachtet, zog nicht die Aufmerksamkeit, die er von andern Seiten verdiente, auf sich; man betrachtete ihn nicht als eine strenge, aus reinem Interesse geflossene Censur der bestehenden Systeme, sondern als eine Geburt der Eitelkeit, welche ihre Befriedigung durch den Schein einer überwiegenden dialektischen Gewandtheit im Niederreißen und Zerstören suche.

Indessen hatte doch der Skepticismus alle überschwengliche Speculationen, welche auf einen Fund in den eingebildeten Regionen der Dinge an sich ausgehen, verdächtig gemacht, alle möglichen bis dahin versuchten Wege zu einer solchen Erkenntniß zu gelangen, für unsicher erklärt, vor allem aber die Frage nach einem objectiven Zusammenhange der Vorstellungen mit ihren Objecten als unbeantwortlich dargestellt, und dadurch das Gebäude des Dogmatismus in seinen Grundfesten erschüttert, auch nicht selten auf Untersuchungen über die innere Organisation des Erkenntnißvermögens geleitet, und Winke gegeben, welche eine ernstliche Beherzigung verdienten. Aber aller dieser Stoff zu eingreifendern wichtigen Untersuchungen ging für die Wissenschaft verloren, indem der Skeptiker seine wahre Sphäre verkennend, mit dem Ungewissen auch das Gewisse für jedes Bewußtseyn in Anspruch nahm.

Außer-

Außerdem schadete dem Skepticismus sehr, daß er von dem Zweck, den er sich ursprünglich vorgesetzt hatte, in dem Verfolg der darauf gerichteten Bestrebungen ganz abkam, und daher seine Natur verläugnend, in einen negativen Dogmatismus überging. Er wollte zeigen, daß die Wahrheit, deren Erforschung das Ziel der Philosophie ist, zwar noch nicht, wie sich die Dogmatiker einbildeten, gefunden, aber auch die Erforschung derselben nicht schlechthin unmöglich sey, wie die negativen Dogmatiker behaupteten, sondern daß das Forschen noch weiter müsse fortgesetzt werden, bis man sich die Erkenntniß der Wahrheit wirklich errungen habe. Dieses letzte zu zeigen, sollte Zweck des Skepticismus seyn, der in dieser Hinsicht noch immer mit dem Dogmatismus ein gemeinschaftliches Interesse gehabt hätte. Anstatt in diesem Gesichtspunkte und zu diesem Zwecke alle bisherigen Versuche der Philosophen einer strengen Prüfung zu unterwerfen, ihre Fehler und Irrthümer aufzudecken, stellt der Skeptiker unerwartet das seinem Vorhaben entgegengesetzte Resultat auf: alles Erkennen und Wissen ist unmöglich, ist Täuschung und Wahn; der Mensch kann es nie weiter als zu einem bloßen Meinen und subjectiven Dafürhalten bringen. Und man siehet aus seinem ganzen Verfahren, daß hierauf sein ganzes Streben gerichtet war, so oft er auch das Gegentheil versichert. Jetzt steht er als Läugner alles philosophischen Wissens dem Dogmatiker gerade entgegen, er hat ein ganz entgegengesetztes Interesse, oder vielmehr er sucht das natürliche Interesse für Wahrheit und Erkenntniß, welches den Dogmatiker leitet und beseelet, in sich zu vertilgen. Und in dieser Rücksicht mußte er nothwendig in Vergleichung mit den dogmatischen Systemen verlieren; denn der Hang zur Speculation ist mit der Natur des menschlichen Geistes zu innig verwebt, als daß er ausgerottet werden könnte; er will und kann nur geleitet und durch sichere

Prin-

Principien beschränkt seyn. Die Verläugnung alles speculativen Interesse streitet daher gegen die menschliche Natur. Am auffallendsten zeiget sich dieser Widerstreit da, wo Sextus nicht allein die dogmatisch aufgestellten Begriffe von Gut und Böse bestreitet, sondern auch die Möglichkeit einer praktischen Erkenntniß und Wissenschaft in Anspruch nimmt.

Sondert man von dem Skepticismus, wie ihn Sextus aufgestellt hat, die falsche Richtung, welche er durch diesen irrigen Gesichtspunkt erhielt; sondert man die Auswüchse, welche das dialektische Verfahren durch das eitle Streben, nichts Festes und Gewisses in der menschlichen Erkenntniß stehen zu lassen, vorzüglich die Sophismen ab, so bleibt doch noch eine große Summe von richtigen Ansichten, Grundsätzen und Folgerungen übrig, welche einer aufmerksamen Erwägung auch in jenen Zeiten würdig waren, noch ein größeres Interesse aber für unser Zeitalter haben, in welchem man über das Wesen des Dogmatismus und Skepticismus und ihr Verhältniß zu einander weit richtigere Einsichten hat. Man wird sehr bald inne, daß eine große Anzahl von skeptischen Raisonnements nichts anders ist, als eine consequentere Fortführung der dogmatischen Ansicht, eine richtigere und vollständigere Entwickelung einzelner Begriffe und Sätze, welche die Einseitigkeit und Unbestimmtheit jener Theorien und Systeme in ein auffallendes Licht setzen, und einen Unbefangenen ganz natürlich auf die Frage führen: *ob das Verfahren der Dogmatiker, da es auf solche Widersprüche führet, das richtige, auf den Weg zur Wissenschaft führende sey?*

Aus diesem Gesichtspunkte müssen vorzüglich des Sextus zwei Bücher gegen die Physiker und das gegen die Ethiker betrachtet werden. So stellt er in dem ersten Buche gegen die Physiker die gangbarsten Begriffe der Dogmatiker

von

von Gott, und die versuchten Beweise für das Daseyn eines solchen Wesens auf, und ohne auf eine strenge Prüfung derselben sich einzulassen, entwickelt er vielmehr die Ungereimtheiten, welche nothwendig folgen, wenn man sich Gott als ein ζωον, wie die Stoiker thaten, vorstellet, wobei ihm Carneades schon meistens vorgearbeitet hatte, und zeigt überhaupt die Schwierigkeit oder vielmehr Unmöglichkeit, sich Gott unter einem bestimmten Prädicat zu denken, worüber schon Plato und Aristoteles einige Winke gegeben hatten [150]).

Auf eben die Art behandelt er die Lehre von den wirkenden und leidenden Principien, daß er Gründe für die Annahme und Gründe gegen dieselbe zusammenstellt, und daraus die Nothwendigkeit, sich alles entscheidenden Urtheiles zu enthalten, herleitet [151]). Bei dem Begriff der Causalität bestreitet er die objective Realität derselben aus einem gedoppelten Grunde: erstlich weil Ursachen und Wirkungen Relationen sind, welche nur gedacht werden können, ohne ihnen objectives Daseyn beizulegen. Zwar folgt daraus, daß Ursache und Wirkung Verhältnißbegriffe sind, noch nicht, daß ihnen kein Object in der Wirklichkeit entspricht, oder daß durch sie ein Zusammenhang der Objecte gedacht werde, wodurch erst die Erfah-

150) Sextus Empiric. *advers. Physic.* I. §. 13 — 194.

151) Sextus Empiric. *advers. Physic.* I. §. 195 — 330. Sextus führt §. 204. einen dogmatischen Beweis für die Realität des Begriffs Ursache, welcher auf der Verwechselung des Begriffs eines logischen Grundes mit einem realen beruhet, dergleichen auch häufig in den neuern rationalistischen Systemen vorkommen. ὁ, τε λεγων μη ειναι αιτιον, ητοι χωρις αιτιας τουτο λεγει, η μετα τινος αιτιας. — ει δε μετα τινος αιτιας, περιτρεπεται· κἀν τῳ λεγειν, μη ειναι τι αιτιον, τιθησι το ειναι τι αιτιον.

Erfahrung des Wirklichen möglich wird. Aber der Dogmatiker verkennt den Ursprung des Begriffs der Causalität; er betrachtet Ursache und Wirkung als etwas objectiv Gegebenes; und dann sind die Folgerungen des Skeptikers allerdings treffend.

Zweitens: Es läßt sich kein Object der Ursache, also auch keine Wirkung denken. Ursache ist ein leerer Begriff. Denn es gibt kein Entstehen und Vergehen, kein Leiden und überhaupt keine Bewegung und Veränderung, und das ist überhaupt dasjenige, was man unter dem Begriff von Ursache als Gegenstand derselben sich vorstellt. Dieses führet Sextus unter besondern Rubriken aus, wobei er die Gründe der Eleaten und der Sophisten sehr gut zu benutzen weiß. Ueberhaupt aber zeigt er, daß in dem Verhältniß zwischen Ursache und Wirkung, wie man es auch denken möge, Körper als Ursache des Körperlichen oder des Unkörperlichen, oder das Unkörperliche als Ursache des Unkörperlichen oder des Körperlichen, lauter Ungereimtheiten und Widersprüche sich hervorthun [152]). Eben so verfährt er auch bei den Begriffen vom Ganzen und den Theilen, von Körpern, vom Raum und Zeit, Bewegung, Entstehen und Vergehen.

Nirgends aber gelingt es ihm besser, die Dogmatiker in die Enge zu treiben, als bei seinen Angriffen auf ihre Vorstellungsarten von Zeit und Raum, und den darauf gegründeten Begriffen von Linien und Flächen der Körper. Er nimmt Zeit und Raum wie die Dogmatiker hypothetisch als reale Dinge an, und entwickelt nun mit großem Scharfsinne die Widersprüche, welche aus dieser angenommenen Realität unvermeidlich hervorgehen, daß man sich in der That wundern muß, daß nicht gerade nach Sextus Zeiten,

— denn

152) Sextus Empiric. *advers. Physic.* I. §. 207 seq.

— denn da war wenig Sinn für diese feinen Bemerkungen — sondern in den spätern Zeiten bis auf Kant herab, kein denkender Kopf diesen Widerstreit, worin er sich ohne alle dialektische Künste verstrickt fand, daß er die Vorstellung von Raum und Zeit nicht aus seinem Bewußtseyn vertilgen, sie für seine Erkenntniß nicht entbehren, und doch sie nicht ohne Widerspruch denken konnte, nicht mit der angestrengtesten Aufmerksamkeit beachtete. Ein Theil dieses Raisonnements gegen Zeit und Raum, worin der Widerstreit des gemeinen Verstandes und der Speculation so deutlich, als vorher noch nie geschehen war, aufgedeckt worden, mag als ein charakteristisches Gemälde des Skepticismus von dieser Seite hier noch eine Stelle finden.

Der Raum, schlossen die Dogmatiker, muß etwas Wirkliches seyn, denn die Theile desselben, Oben, Unten, Links, Rechts, Hinten, Vorne sind in der Natur gegeben. An der Stelle, wo ehedem Sokrates war, ist nach seinem Tode ein anderer Mensch. Wenn wir die Flüssigkeit aus einem Gefäße ausgießen, und an die Stelle derselben eine andere hineinschütten, so sagt man, das Gefäß sey das Behältniß der ausgegossenen und hineingeschütteten Flüssigkeit. Also muß es auch einen Raum geben, wenn die Stelle, welche Sokrates bei seinem Leben einnahm, ein Anderer nach seinem Tode einnimmt. Wo Körper sind, da gibt es auch Raum. Wenn bei allem, was entsteht, eine Materie, woraus, eine wirkende Ursache, wodurch, ein Zweck, um dessen willen es entsteht, wirklich ist, so muß es auch einen Raum geben, worin es entsteht. Wir können in Gedanken alle Dinge aufheben, nur nicht den Raum, in welchem alle Dinge sind; dieser mit seinen drei Dimensionen, Länge, Breite, Tiefe, ist auch in Gedanken unvertilgbar [153]).

Diese

153) **Sextus Empiric.** *advers. Physic.* II. §. 6—12

Diese Gründe der Dogmatiker für die Wirklichkeit des Raums beweisen nichts, sondern setzen nur immer voraus, was bewiesen werden sollte. Wer wird sich durch das Vorhandenseyn der Theile von der Wirklichkeit des Ganzen überzeugen lassen. Denn wer den Raum bezweifelt, nimmt auch seine Theile in Anspruch. Dieß heißt das Bezweifelte aus dem Bezweifelten beweisen. Eben das gilt auch von dem zweiten Grunde. Ein anderer ist in der Stelle des Raums, welche ehedem Sokrates einnahm. Ist dieß nicht die Wirklichkeit des Raums annehmen, um sie daraus zu beweisen. Die Skeptiker geben die gemeine Vorstellungsweise zu, nach welcher man allem Wirklichen einen Ort im weitläuftigen Sinne beilegt; sie verlangen aber zu wissen, ob der Raum etwas bloß Gedachtes, oder objectiv Reales, und in dem letzten Falle, von welcher Beschaffenheit, ob er körperlich oder unkörperlich, von einem Raume umschlossen sey oder nicht. Darüber können aber die Dogmatiker keine Belehrung geben [154].

Wenn es einen Raum gibt, welcher Körper in sich aufnimmt, so ist er entweder ein Körper oder ein Leeres. Wäre er ein Körper, so müßte er, da jeder Körper im Raume seyn muß, wieder in einem andern Raume seyn, und sofort ins Unendliche. Ist er etwas Leeres, das die Körper aufnimmt, so bleibt dieses entweder, wenn ein Körper in denselben tritt, oder

es

154) Sextus Empiric. *adversus Physic.* II. §. 13 — 15. ὁτι μεν γαρ λεγομεν αφελως εν Αλεξανδρειᾳ ειναι τινα, και εν γυμνασιῳ, και εν τη σχολη, ὁμολογον· αλλ' εϛιν ἡμιν ἡ σκεψις ου περι του κατα πλατος, αλλα περι του κατα περιγραφην τοπου, ποτερον εϛιν, η επινοειται μονον, και ει εϛι, ποταπον την φυσιν· αρα γε σωματικον η ασωματον· και εν τοπῳ περιεχομενον η ουδαμως.

es weicht auf eine andere Stelle, oder es wird zernichtet [155]). In dem ersten Falle wird ein und derselbe Raum leer und erfüllt zugleich seyn, leer in sofern der leere Raum bleibt; erfüllt in sofern er den Körper aufnimmt. Da dieses widersprechend ist, so müssen wir sehen, ob die beiden andern Fälle gedenkbarer sind. Rückt das Leere auf eine andere Seite, um gleichsam Platz zu machen, so muß es als Körper gedacht werden, denn was in dem Raume von einer Stelle zur andern rückt, ist ein Körper, was sich ebenfalls widerspricht. Zudem könnte das Leere, wenn es dem Körper auswiche, nicht von dem Körper erfüllt werden. In dem letzten Falle müßte das Leere ebenfalls wieder als Körper gedacht werden. Denn was aufhört zu seyn, hat auch einen Anfang genommen, und ist überhaupt etwas in Ansehung seines Seyns Veränderliches, was nur auf Körper anwendbar ist.

Wenn ferner der Raum als das, worin Körper sind, gedacht wird, das Enthaltende aber außerhalb dem Enthaltenen ist, so muß der Raum nothwendig entweder als Materie, oder als Form, oder als der zwischen den äußersten Punkten und Gränzen des Körpers befindliche Abstand oder als die Gränzen selbst gedacht werden [156]). Keines von diesen Vieren ist aber möglich. Der

155) Sextus Empiric. *advers. Physic.* II. §. 21. ει δε κενον εςιν ὁ ὑποδεκτικος τȣ σωματος τοπος· ητοι μενει τȣτο το κενον επιοντος αυτω τȣ σωματος, η μεθιςαται, η φθειρεται.

156) Sextus Empiric. *advers. Physic.* II. §. 24. ει ὁ τοπος περιεκτικος νοειται τȣ σωματος, το δε περιεχον εκτος εςι τȣ περιεχομενȣ, κατ᾽ αναγκην, ει εςιν ὁ τοπος, οφειλει τι τȣτων τυγχανειν, ὧν το μεν εςιν ὑλη, το δε, ειδος, το δε, μεταξυ διαςημα των εσχατων τȣ σωματος περατων, το δε περατα εσχατα. denn so muß gelesen werden, nicht τα δε πε-

Der Raum kann nicht **Materie** seyn, denn die Materie ist körperlich, sie beweget sich von einer Stelle des Raums zur andern, ist veränderlich, so daß sie jetzt Luft ist, und durch die Verdickung zu Wasser, durch die Verdünnung wieder Luft wird. Von dem Raume kann man nicht sagen, daß er körperlich sey, aus einem Raume in den andern übergehe, noch verändert werde. Wir können uns wohl denken, daß in dem einen Raume jetzt Luft, dann Wasser ist, aber nicht daß er selbst Luft oder Wasser werde. Eben so wenig ist der Raum als **Form** denkbar. Die Form ist von der Materie nicht zu trennen; die Gestalt einer Statue, und das Erz als Stoff machen zusammen erst den bestimmten Körper. Der Raum ist aber trennbar von dem Körper, wie daraus erhellet, daß der Körper, Form und Materie zugleich, aus einem Raume in den andern übergehet, ohne daß der Raum zugleich mit dem erfüllenden Körper sich fortbewegt. Endlich auch nicht der zwischen den äußersten Endpunkten oder Gränzen des Körpers befindliche Abstand. Denn dieser wird von den Gränzen umschlossen; der Raum wird aber nicht von etwas anderm umschlossen, sondern schließt etwas anderes ein. Die Gränze eines Körpers ist seine Oberfläche, was zwischen der Oberfläche ist, ist nichts anders als der begränzte Körper. Der Raum kann also nicht der zwischen den Gränzen befindliche Abstand seyn, denn da wäre er ein Körper; aus demselben Grunde auch nicht die Gränzen des Körpers selbst, weil diese mit dem Körper unzertrennlich zusammenhangen, Theile desselben sind [157]).

Die Peripatetiker sagen: **Raum ist die Gränze des begränzenden Körpers**, und die Gränze des Him-

περατα εσχατα. Sextus beziehet sich auf eine Stelle des Aristoteles, wo eben diese vier Trennungsglieder vorkommen. Man sehe 3 B. S. 135.

157) Sextus Empiric. *advers. Phys.* II. §. 25 — 30.

Himmels der Raum, in welchem sich die Welt befindet und beweget, der Himmel selbst aber, außer welchem nichts weiter ist, hat keinen Raum. Hiernach scheint Gott der Raum aller Dinge zu seyn. Denn nach Aristoteles ist der höchste Gott die Gränze des Himmels, also entweder diese Gränze selbst, oder außer derselben; ist das letzte, so würde der Himmel gegen seine Behauptung durch etwas begränzt und von einem Raume umschlossen. Also müßte Gott selbst die Gränze des Himmels und der Raum seyn, der alle Dinge in sich faßt, was ungereimt ist. Ueberhaupt müßte der Raum als Gränze des begränzenden Körpers entweder Körper oder unkörperlich seyn. In dem ersten Fall wäre der Raum, weil jeder Körper in einem Raume seyn muß, in einem Raume und daher nicht Raum; in dem zweiten aber würde die Oberfläche, als etwas Unkörperliches, der Raum aller Dinge seyn, was wiederum ungereimt ist. Endlich ist es auch ungereimt, zu sagen, der Himmel sey sein eigner Raum, denn so wäre er zugleich dasjenige, was in dem Raume, und das, worin es befindlich ist, er wäre zugleich eins und zwei, Körper und unkörperlich [158]).

Nicht weniger Schwierigkeiten finden sich in dem Begriff von der Zeit. Die Physiker mögen annehmen, die Welt sey ewig, ohne Anfang, oder in der Zeit entstanden — immer werden sie sich in größter Verlegenheit befinden, wenn sie sich über das, was dann die Zeit ist, erklären sollen. Einige sagen: Zeit ist der Abstand (die Dauer oder Größe) der Bewegung der Welt; andere: sie sey diese Bewegung selbst. Weder nach der ersten, noch nach der andern Vorstellung ist die

158) Sextus Empiric. *advers. Phys.* II. §. 30 — 36. Vergl. 3 B. S. 135. 136. 250 — 252.

Zeit denkbar [159]. Denn es ist einleuchtend, daß die Dauer der Bewegung, und die Bewegung selbst nichts ist außer dem Beweglichen. Die Zeit sich vorzustellen als die Welt in Bewegung, ist ungereimt. Es läßt sich denken, daß die Bewegung der Welt in einer gewissen Zeit nicht sey. Jede Bewegung geschiehet in der Zeit, also auch die Bewegung der Welt; die Zeit kann aber nicht in der Zeit seyn; weder eine Zeit in sich selbst, denn da müßte sie als zwei Dinge gedacht werden, noch eine in einer andern, nicht die gegenwärtige in der nicht gegenwärtigen, noch die vergangene in der gegenwärtigen Zeit. Wir stellen uns nicht allein die Bewegung, sondern auch die Ruhe in der Zeit vor. Man kann aber eben so wenig sagen, daß Ruhe, als daß die Bewegung die Zeit sey, die Bewegung der Welt ist immer unveränderlich dieselbe; nicht aber die Zeit, denn sie ist bald gleich, bald ungleich, und dann bald kleiner bald größer. Wer die Bewegung des Himmels läugnet, und dagegen die Erde sich herumdrehen läßt, wie der Mathematiker Aristarchus, kann sich dessen ungeachtet noch die Zeit vorstellen. Diejenigen, welche in unterirdischen, dunkeln Höhlen leben, oder von Geburt an blind sind, haben keine Vorstellung von der Bewegung der Welt, aber doch von der Zeit, durch die Folge ihrer Thätigkeiten, wenn sie sich setzen, aufstehen und wandeln. Aus allem diesen erhellet, daß die Zeit und die Bewegung des Himmels nicht ein und dieselbe Sache ist [160].

Aristo-

159) Sextus Empiric. *advers. Physic.* II. §. 169. ταχα γαρ και περι τυτυ ὁ λογος αποϱ‹ς Φαινεται τοις τε κινιον ὑποτιθεμενοις ειναι τον κοσμον Φυσικοις, και τοις απο τινος χϱονυ λεγυσιν αυτον συνεςασθαι. και δη τινες Φασι χϱονον ειναι διαςημα της τυ κοσμυ κινησεως· οἱ δε αυτην τοιαυτην τυ κοσμυ κινησιν.

160) Sextus Empiric. *advers. Physic.* II. §. 170—175.

Aristoteles sagt: die Zeit ist die Zahl des in der Bewegung ersten und folgenden. Dann wäre aber das Ruhende, Beweglose nicht in der Zeit, oder wäre es in der Zeit, so müßte es zugleich in Ruhe und Bewegung seyn; was sich widerspricht. Daher verließ Strato diese Erklärung, und gab diese: Zeit ist das Maß der Bewegung und Ruhe. Denn die Zeit erstreckt sich über alles Bewegende, wenn es sich bewegt, und über alles Ruhende, wenn es ruhet; und alles was geschiehet, geschiehet in der Zeit. Nun aber ist selbst das Messende in der Zeit, und nicht die Zeit selbst. Die Erklärung ist unrichtig und aus dem angeführten Grunde würde man vielleicht mit mehr Recht folgern können, die Bewegung und Ruhe sey das Maß der Zeit; Ruhe und Bewegung läßt sich klar vorstellen, nicht so die Zeit, und aus dem ersten erklärt man natürlicher das zweite [161]).

Nach Demokrit und Epikurus ist die Zeit ein dem Tag und der Nacht ähnliches Bild. Läßt sich nun zeigen, daß Tag und Nacht selbst keine Wirklichkeit haben, so ist dieser Begriff falsch oder leer. Unter dem Tag verstehet man die zwölf Stunden von Aufgange bis zum Untergange der Sonne. So lange die erste Stunde dauert, sind die übrigen eilf noch nicht vorhanden, und sofort bei allen Stunden. Eine Stunde ist aber kein Tag; da nun immer nur eine Stunde nach der andern, nie mehrere neben einander zur Existenz kommen, so existirt auch kein Tag. Ja selbst strenge genommen, kann auch keine Stunde existiren, in sofern sie aus Theilen besteht, die immer nur wechselnd auf einander folgen. Zudem ist ja der Tag selbst eine Zeit von zwölf Stunden; also wäre die Zeit ein Bild der Zeit. Verstehen aber die Epikuräer nicht dieses unter

161) Sextus Empiric. *advers. Physic.* II. §. 175 — 182.

unter Tag, sondern die von der Sonne erleuchtete Luft, so entspringen noch ungereimtere Folgerungen. Denn dieses Erleuchten der Luft geschiehet selbst in der Zeit; ist nun die Zeit ein Bild in uns von diesem Tage, oder der erleuchteten Luft, so entsteht der Tag in unserm Bilde. Ferner müßte, wenn die Welt untergehet, kein Tag und keine Nacht mehr ist, nach jenem Begriffe auch keine Zeit mehr seyn, welches ungereimt ist, da das Vergehen und Vergangenseyn selbst Begebenheiten sind, die man in die Zeit setzt. — Also wird schon aus den gegebenen Begriffen die Realität der Zeit zweifelhaft [162]). Dieß erhellet nun auch noch aus directen Gründen.

Ist die Zeit etwas Wirkliches, so muß sie entweder endlich oder unendlich seyn. Ist sie endlich, so gab es eine Zeit, wo die Zeit nicht war, und wird eine Zeit seyn, da die Zeit nicht seyn wird. Dieß ist aber ungereimt. Denn das geworden seyn und das Seynwerden sind selbst Zeitbestimmungen. Sie ist also nicht endlich; eben so wenig aber unendlich. Ein Theil der Zeit ist vergangen, ein anderer künftig. Entweder sind diese beiden Theile wirklich oder nicht. Ist das Letzte, so ist die Zeit endlich, begränzt, und wir kommen auf die vorige Ungereimtheit. Ist das Erste, so wird die vergangene und die künftige Zeit in der gegenwärtigen Zeit seyn, was wieder ungereimt ist [163]).

Die Zeit müßte entweder untheilbar oder theilbar seyn; da beides nicht möglich ist, so ist die Zeit ein Unding. Untheilbar kann sie nicht seyn, weil

162) Sextus Empiric. *advers. Physic.* II. §. 182 — 188. χρονος εστι ἡμεροειδες και νυκτοειδες φαντασμα.

163) Sextus Empiric. *advers. Physic.* II. §. 189 — 192.

weil sie wirklich in die vergangene, gegenwärtige und künftige eingetheilt wird; aber auch nicht theilbar. Denn alles Theilbare kann von einem Theile desselben gemessen werden, wie die Elle von dem Zolle, als Theile der Elle; nicht so aber die Zeit. Sollte die Zeit von einem Theile derselben, z. B. der gegenwärtigen Zeit gemessen werden, so würde die letzte als Maßstab des Vergangenen oder des Künftigen in die vergangene oder künftige Zeit übergehen. Zudem ist das Vergangene nicht mehr, das Künftige noch nicht, also bleibt eigentlich nur ein Theil der Zeit, die Gegenwärtige. Diese müßte also entweder theilbar oder untheilbar seyn. Aber in einer untheilbaren Zeit kann nichts Theilbares entstehen und vergehen; es kann kein Anfangspunkt, um sich an das Vergangene, kein Endpunkt, um sich an das Künftige anzuschließen; daher auch kein Mittelpunkt seyn. Etwas, das keinen Anfang, Mittel, Ende hat, ist aber gar nichts. Ist die gegenwärtige Zeit theilbar, so wird sie entweder in wirkliche oder in nicht wirkliche Zeittheile getheilt. Ist das letzte, so ist sie selbst nichts Wirkliches; ist das erste, so ist sie nicht mehr ganz vollständig gegenwärtig, sondern ein Theil ist vergangen, ein anderer noch künftig [164].

Wenn man sagt, **die gegenwärtige Zeit** ist **die Gränze der vergangenen und der Anfangspunkt der künftigen**, so setzt man eine Zeit aus zwei nicht Bestehenden zusammen, und zernichtet nicht eine, sondern alle Zeit. Denn die Gränze des Vergangenen ist selbst mit dem, was sie begränzt, vergangen, und der Anfang des Künftigen ist noch nicht gegenwärtig; also ist die gegenwärtige Zeit in jener Hinsicht nicht mehr, in dieser noch nicht, und man müßte sie sich zu gleicher Zeit als

164) **Sextus Empiric.** *advers. Physic.* II. §. 193 — 200.

als gegenwärtig, vergangen und künftig, das heißt, als sich selbst widersprechend denken [165]).

Wenn die Zeit etwas Wirkliches ist, so muß sie entweder nicht entstanden und unvergänglich, oder entstanden und vergänglich seyn. Beides ist unmöglich. Das erste nicht, denn ein Theil der Zeit ist vergangen, ein anderer soll erst noch kommen, der gestrige Tag ist nicht mehr, der morgende ist noch nicht da. Das letzte nicht; denn woraus soll die Zeit entstehen, in was soll sie sich auflösen? Die vergangene Zeit ist nicht mehr, die künftige noch nicht. Wie kann aus dem, was nicht ist, etwas entstehen, oder in das, was nicht ist, sich auflösen? Ferner ist entweder alle Zeit, oder nur diese und jene Zeit entstanden oder nicht entstanden. Alle diese Fälle sind unmöglich. Ist alle Zeit entstanden, so muß sie in der Zeit entstanden seyn, weil alles, was geschiehet, in der Zeit wird, also entweder dieselbe Zeit in sich selbst, oder die eine in einer andern. Ist sie in sich selbst entstanden, so ist sie entstanden, ehe sie entstanden war, weil alles, worin etwas entstehet, eher da seyn muß, als das Entstehende; sie ist nicht, in sofern sie entsteht, und ist, in wiefern sie in ihr entsteht. Auch eine Zeit kann nicht in einer andern entstehen, wie die künftige in der gegenwärtigen, die gegenwärtige in der vergangenen; denn so wie wir dieses denken, verläßt die eine Zeit ihre bestimmte Stelle, und tritt in die der andern, sie hört auf, diese bestimmte Zeit zu seyn. Nicht entstanden kann aber auch die Zeit nicht seyn; denn es würde dann nur eine Zeit die gegenwärtige seyn, die vergangene mit allem, was in derselben geschehen ist, verschwinden, und so auch die künftige. Was von der ganzen Zeit gilt, muß auch

165) Sextus Empiric. *advers. Physic.* II. §. 200 — 202.

auch von dieser und jener Zeit gesagt werden; wir können sie ohne Widersprüche weder mit noch ohne Anfang denken [166].

Fragen wir endlich nach dem Wesen der Zeit, oder was sie ihrer Natur nach ist, so führen uns die Vorstellungen der Dogmatiker auf lauter Widersprüche und Unmöglichkeiten. Einige Philosophen behaupten, die Zeit sey ein Körper; andere, etwas Unkörperliches, und die letztern betrachten sie bald als eine für sich bestehende Sache, bald als Accidenz eines andern Dinges [167]. Für einen Körper erklärt Aenesidem nach Heraklits Vorgange die Zeit, wenn er behauptet, daß sie nicht von dem Wirklichen und dem Grundkörper verschieden sey. Zeit und Einheit beziehet sich auf das Substanzielle, was körperlich ist. Das Jetzt, was eigentlich die Zeit bedeutet, und die Einheit sey nichts anders als das Wirkliche selbst. Zeitgrößen, als Tag, Monat, Jahr, und Zahlgrößen, als zwei, drei, zehn, hundert wären nichts anders als Vermehrungen des Jetzt und der Einheit. Die Stoiker sagen, alles was ist, ist Körper oder unkörperlich. Der unkörperlichen Dinge nehmen sie vier Arten an, Gedanke, Raum, das Leere, die Zeit. Sie stellen sich also die Zeit als ein unkörperliches, für sich bestehendes Ding vor. Epikur aber, nach der Erklärung des Demetrius aus Lacedämon hält die Zeit für ein Accidenz der Accidenzen, welches Tage, Nächte, Stunden, Veränderungen, Bewegung und Ruhe gleichsam mit begleitet. Tage und Nächte sind Accidenzen der uns umgeben-

den

166) Sextus Empiric. *advers. Physic.* II. §. 203 — 214.

167) Sextus Empiric. *advers. Physic.* II. §. 215. *αυτικα γαρ των δογματικων φιλοσοφων φασιν οἱ μεν σωμα ειναι τον χρονον, οἱ δε ασωματον· και των ασωματων φαμενων, οἱ μεν ὡς κατ᾽ αυτο τι νοουμενον πραγμα, οἱ δ᾽ ὡς συμβεβηκος ἑτερῳ.*

den Luft, in sofern sie von der Sonne erleuchtet, oder nicht erleuchtet ist. Stunden sind Theile des Tages und der Nacht. Tage, Nächte, Stunden sind aber in der Zeit, so wie Empfindungen, Bewegung, Ruhe, welche sie alle umfaßt; also ist die Zeit eine Accidenz der Accidenzen, etwas Unkörperliches aber Relatives [168]).

Die erste Behauptung wird durch die Reflexion sogleich umgestoßen, daß wir uns jeden Körper, den ruhenden und bewegenden, in der Zeit vorstellen. Wäre die Zeit ein Körper, so müßte ein Körper in einem Körper ruhen oder bewegt werden, oder die Zeit in der Zeit seyn, was ungereimt ist. Man unterscheidet alle Körper von der Zeit, in welcher sie existiren, also kann auch nicht die Luft, welche nach Heraklit und Aenesidem der Grundkörper ist, das Wesen der Zeit seyn. Gegen die Behauptung der Stoiker läßt sich einwenden, daß es keinen allgemeinen höchsten Gattungsbegriff der Dinge (wie das Etwas, das sie der Eintheilung in Körper und Nichtkörper zum Grunde legen) gibt, und daß alle ihre unkörperlichen Dinge von den Skeptikern angefochten werden, also auch die unkörperliche Natur der Zeit zu bezweifeln ist. Nach Epikurus Erklärung hat die Zeit als Accidenz keine Realität; sollte sie diese haben, so müßten die Accidenzen als reelle Dinge subsistiren. Kein Accidenz hat aber Subsistenz außer dem Subjecte, von dem es prädiciret wird. Und da Tage, Nächte, Stunden selbst zur Zeit gehören, so wäre die Zeit ein Accidenz der Zeit [169]).

Es scheint unbegreiflich, daß nach solchen einleuchtenden Widersprüchen, welche hier Sextus nicht entwickelt, sondern nur angezeigt hat, die Vorstellungsart von der objectiven Realität des Raums und der Zeit noch immer fort-

168) Sextus Empiric. *advers. Physic.* II. §. 216 — 229.

169) Sextus Empiric. *advers. Physic.* II. §. 230 — 247.

fortbestehen konnte. Allein Zeit und Raum sind nothwendige Bedingungen aller Erkenntniß, und ohne kritische Untersuchung des Erkenntnißvermögens werden sie unvermeidlich in die Objecte selbst gesetzt werden müssen.

Auch die skeptische Bestreitung der Ethik ist nicht ohne Verdienst, so sehr auch das Resultat von der Unmöglichkeit einer wissenschaftlichen Erkenntniß von dem, was gut und böse ist, für den menschlichen Geist niederschlagend ist, und dem wichtigsten Interesse, was ein vernünftiges Wesen haben kann, geradezu widerstreitet. Ungeachtet Sextus einen sehr beschränkten Begriff von der Ethik hat, indem er sie nur als Lebenskunst oder Anweisung für die Erreichung und Erhaltung der größtmöglichen Summe von Glückseligkeit betrachtet, und dabei gar nichts von den höhern Forderungen zu ahnden scheint, welche die Vernunft an das menschliche Leben macht; ungeachtet er auch schon darum den Philosophen, deren Begriffe und Grundsätze er prüfet, keine volle Gerechtigkeit wiederfahren läßt, weil keiner derselben, wenn er auch die Forderungen der Vernunft noch so sehr zu den Neigungen herabstimmt, den moralischen Menschen ganz vergessen hat: so dient doch sein Raisonnement, die zufälligen Mängel desselben abgerechnet, dazu, das dialektische Verfahren der griechischen Philosophen in Aufstellung des höchsten Grundsatzes der Moral, indem sie die Begriffe von Gut und Böse nicht auf das Gesetz der Vernunft, sondern auf theoretische Erkenntniß der Natur gründen, zu würdigen, überhaupt auch das Verfahren, Moral als Glückseligkeitslehre zu behandeln, in seiner Unmöglichkeit und Zweckwidrigkeit darzustellen, weil eine solche Glückseligkeitslehre keinen allgemeinen Begriff von Glückseligkeit, der auf alle Menschen Anwendung fände, aufstellen kann, und durch Instinkte und Triebe der Zweck der Natur, Wohlseyn der empfindenden Wesen, weit besser und sicherer erreicht wird, als durch alle Lehren der Vernunft, und weil das Grübeln

über

über das höchste Gut den wirklichen Besitz der Glückseligkeit nicht vermehren, sondern verringern würde, theils durch die Anstrengung der Forschung, theils durch das Ringen nach der Erlangung derselben, theils durch die unvermeidliche Furcht und Besorgniß, es nicht zu erreichen, oder zu verlieren, oder gar das Gegentheil zu erhaschen. So wie Rousseau will, der Mensch soll in den Zustand der Wildheit zurücktreten, in den Wäldern sich mit Eicheln füttern, um ganz ein Mensch nach der Natur zu seyn, weil er den Zustand der Cultur aus einseitigen Ansichten für naturwidrig hielt; so behauptet auch Sextus wegen des falschen Begriffs von der praktischen Philosophie, der Mensch müsse, um glückselig zu leben, alle wissenschaftliche Cultur und Bildung vertilgen, nur den Trieben seiner Natur, den Gesetzen und Gewohnheiten seiner Nation folgen, und das seyn und werden, was der Zufall aus ihm macht, ohne sich ein höheres Ziel, einen letzten Zweck seines Daseyns vorzustellen [170].

170) Sextus Empiric. *advers. Ethic.* II. §. 1.

βιωσαι
— — — ῥηστα μεθ' ἡσυχιης
αει αφροντιστως και ακινητως κατα ταυτα
μη προσεχων δειλοις ἡδυλογου σοφιης.

Pyrrhon. Hypotypos. I. §. 23. 25 seq.

Erster Anhang

Chronologische Tabelle über den vierten Zeitraum.

Jahr nach C. G.	Röm. Kaiser	Facta der philos. Geschichte	Andere Begebenheiten
2		Sextus der Pythagorder	
		Seneca wird geboren	
8		Athenodorus der Stoiker	
13		Sotio, Senecas Lehrer	
14	Tiberius		
32			Christus stirbt
37	Caligula		
41	Claudius	Philo der Jude	
54	Nero		
65		Seneca stirbt	
68		Cornutus wird exilirt	
69	Galba		
70	Otho		Zerstörung Jerusalems
	Vitellius		
	Vespasian.		
		Apollonius von Tyana	
		Euphrates	
80	Titus Vesp.		
81		Titus Musonius Rufus wird aus dem Exilium zurück berufen	
82	Domitian.		
		Epiktet	
89			Domitian verbannt die Phil. u. Mathem. a. Rom
97	Nerva		
99	Trajanus		
		Plutarchus	
118	Hadrianus		Gnostiker
122		Euphrates der Stoiker stirbt	
131		Galenus wird geboren	
		Favorinus	
132			Salvius Julianus edictum perpetuum
134			Basilides der Gnostiker
139	Antonin. P.		Justinus der Märtyrer
142			
		Taurus der Platoniker	
		Apollonius der Stoiker	
		Basilides der Stoiker	

Jahr nach C. G.	Röm. Kaiser	Facta der philos. Geschichte	Andere Begebenheiten
152			Justinus stirbt
		Arrianus	
162	M. Aurel.	Alcinous	
	Antoninus	Numenius	
167		Peregrinus d. Cynik. stirbt	
		Apulejus	Athenagoras
		Lucian	
173		Atticus der Platoniker	Bardesanes
180	Commodus		
189		Maximus aus Tyrus	Irenäus
			Rabbi Juda. Talmud
193	Pertinax		
	Salvius	Ammonius Saccas	
	Julianus		
	Septimius		
	Severus		
200			Clemens von Alexandrien
		Pantänus der Stoiker	
		Alexander v. Aphrodisias	
205		Plotinus wird geboren	Philostratus
212	Caracalla		
218	Macrinus		
219	Antoninus		
	Heliogabal.		
222	Alex. Sev.		
232		Plotinus hört Ammonius	
233		Porphyrius wird geboren	
			Ulpianus
235	Maximinus		
238	Gordianus		
239	Gordianus		
	der Sohn		Origenes
242		Plotin reiset nach Persien	
244	Philippus	Plotin kommt nach Rom	
246		Amelius hört den Plotin	
250	Trj. Decius		
252	Trebonian.		
	Gallus und		
	Vibius Ho-		
	stilianus		
254	Aemilianus	Longinus	Origenes stirbt
	Valerianus		
269	Flav. Claud.		
270	Aurelianus	Plotin stirbt	
273		Longinus wird getödtet	
276	Flav. Tacit.		
277	Aur. Probus		
		Porphyrius	Manichäer

Jahr n. C. G.	Röm. Kaiser	Facta der philos. Geschichte	Andere Begebenheiten
282	Aurelius Carus		
284	Diocletian		
300			Arnobius
304	Constantinus u. Maximianus	Porphyrius stirbt	
306	Constantin der Große		
311		Jamblich	Constantinus ein Christ
320			Lactantius
325			Kirchenversammlung zu Nicäa. Athanasius
337	Constantius und Constans		
340			Eusebius Bischof von Cäsarea stirbt
361	Claudius Julianus		
363	Jovianus		
364	Valentinianus und Valens		
379	Theodosius der Große		
395	Arcadius. Honorius		Theilung d. röm. Reichs
400			Augustinus.

Zweiter Anhang.
Literatur des vierten Zeitraums
der Geschichte der Philosophie.

Philosophie der Römer.

Paganinus Gaudentius de philosophiae apud Romanos ortu et progressu. Pisis 1643. 4.
Ioh. Laur. Blessigii Diss. de origine philosophiae apud Romanos. Argentorati 1770. 4.
Iac. Facciolati vita Ciceronis literaria. Patav. 1760. 8.
Middletons römische Geschichte Ciceros Zeitalter umfassend, verbunden mit dessen Lebensgeschichte, aus d. Engl. von G. K. F. **Seidel**. Danzig 1791. 4 B. 8.
H. Chr. Fr. Hülsemann de indole philosophica M. Tullii Ciceronis ex ingenii ipsius et aevi rationibus aestimanda. Luneb. 1799. 4.
Chr. Meiners Oratio de philosophia Ciceronis eiusque in universam philosophiam meritis in seinen vermischten Schriften 1 B.
I. C. Briegleb Progr. de philosophia Ciceronis. Coburg 1784. 4.
Philosophia M. T. Ciceronis Disp. Praes. *Mat. Fremling* Resp. von *Schantz*. Lund. 1795. 4.
Adami Bursii Dialectica Ciceronis. Zamoscii 1604. 4.
Cicero de anima platonizans. Disp. Praes. *Casp. Iul. Wunderlich.* Resp. *Andrea Schmaler.* Wittenb. 1714. 4.
Ioh. Phil. Treuneri Diss. de theologia Ciceronis.
Haverungii Diss. de theologia Ciceronis.
Iasonis de Nores brevis et distincta institutio in Ciceronis philosophiam de vita et moribus. Patavii 1597.
Antonii Bucheri Ethica Ciceroniana. Hamb. 1610. 8.
I. C. Waldin Orat. de philos. Ciceronis Platonica. Ienae 1753.
Examen de la philosophie de Ciceron par Mr. *Gautier de Sibert* in Mem. de l' Acad. des Inscrip. T. XLI. XLIII.
I. C. Briegleb de Cicerone cum Epicuro disputante Cob. 1779. 4.
Chr. Meiners Geschichte des Verfalls der Sitten unter d. Staatsverfassung der Römer. Leipz. 1782. 8.

C. P. **Conz** Abhandlungen für die Geschichte und das Eigenthümliche der spätern stoischen Philosophie. Tübingen 1794. 8.
Ethices Stoicorum recentiorum fundamenta ex ipsorum scriptis eruta atque cum principiis ethices, quae critica rationis practicae secundum Kantium exhibet comparata, auctore *I. A. L. Wegscheider*. Hamburg 1797. 8.
Ueber das Leben und die Schriften Athenodors. Vom Abbe' **Sevin** in **Hißmanns** Magazin 4 B. S. 309. aus Memoires de Literature tirés des Registres de l' Acad. roy. des Inscr. T. XIII.
I. F. Hoffmanni Diss. de Athenodoro Tarsensi phil. stoic. Lips. 732. 4.
Leben des stoischen Weltweisen Musonius. Vom Hr. de **Burigny**; in **Hißmanns** Magazin 4 B. S. 287. aus Hist. de l' Academie roy. des Inscr. T. XXXI.

Dan. Wyttenbachii Diss. de Musonio Rufo philosopho stoico. Amstelodami 1783. 4.
Iusti Lipsii vita Senecae.
Essai sur la vie de Seneque (p. *Diderot*) in dem 7 T. der franz. Uebersetzung des Seneca von *le Grange*. Paris 1779. 8.
Ueber Senecas Leben und Charakter bei der Uebersetzung der Trostschriften an Helvia und Marcia. Tübingen 1792. 8.
I. Iac. Czolbe Vindiciae Senecae. Ienae 1791. 4.
Iusti Siberi Seneca divinis oraculis quodammodo consonans. Dresdae 1675. 12.
I. Andr. Schmidii Disp. de Seneca eiusque Theologia. Ienae 1668. 4.
I. Iani Svaningii Theologia Senecae. Hafniae 1710. 4.
I. Ph. Apini Disp. de religione Senecae. Wittenb. 1692.
L. An. Seneca ab Arnando Fabio atheus proclamatus et a Iac. Petro *Hüntero* defensus. Ratisbonae 1651. 4.
Chr. Ferd. Schulze Prolegomena ad Senecae librum de vita beata. Lips. 1797. 4.

J. F. Beyer über Epiktet und sein Handbuch der stoischen Moral in biogr. und literarischer Hinsicht. Marburg 1795. 8.
Giles Boileau Vie d' Epictete et sa Philosophie. 3 Ed. Paris 1667. 12.
C. A. Heumanni Disp. de vita et philosophia Epicteti. Ienae 1703.
Henr. Dodwelli Dissert. de aetate Epicteti, et Arriani, in *Hudson's* Geograph. graec. minor. Vol. I.
Mich. Russal Disquisitio de Epicteto Philosopho stoico, quo probatur, eum non fuisse Christianum. Groningae 1708. 8.
Dan. Mülleri Progr. de Epicteti Christianismo. Chemn. 1724. fol.
Ueber den Epiktet und seine Lampe, von J. J. Sucro. Brandenburg 1759. 8.
Pauli Antonii Disp. Idea philosophiae Epicteticae. Lips. 1681. 4.
Lud. Chr. Crellii Disputationes duae de philosophia Epicteti. Lips. 1711. 1716. 4.
Ueber die Hauptmomente der stoischen Sittenlehre, nach Epiktets Handbuche von H. Kunhardt in dem neuen Museum der Philos. u. Literat. herausg. von Bouterwek. 1 B. 2 S. 2 B. 1 St.
Chr. Meiners Commentatio de Marci Aur. Antonini ingenio, moribus et scriptis; in Commentat. Soc. Götting. Vol. VI.
I. F. Buddei Introductio ad philos. stoicam ex mente M. Antonini, vor der Wollischen Ausgabe des Antonins, Leipz. 1729. 8.
J. W. Reche Versuch einer erläuternden Darstellung stoischer Philosopheme nach dem Sinne des Antonins, in dessen Uebersetzung des Antonins. Frankf. a. M. 1797. 8.
De sectis et philosophia iurisconsultorum opuscula collegit *Gottl. Slevogt.* Ienae 1724. 8.
Iusti Henningii Böhmeri Progr. de Philosophia Iureconsultorum stoica. Halae 1701.
Everardi Ottonis Oratio de stoica veterum iurisconsultorum philosophia. Duisburg 1714.
I. S. Hering de stoica veterum Romanorum iurisprud. Stettin 1719.
Westphal de Stoa iureconsultorum Romanorum. Rostock 1727.

Zweiter Anhang.
Literatur des vierten Zeitraums der Geschichte der Philosophie.

Philosophie der Römer.

Paganinus Gaudentius de philosophiae apud Romanos ortu et progressu. Pisis 1643. 4.
Ioh. Laur. Blessigii Diss. de origine philosophiae apud Romanos. Argentorati 1770. 4.
Iac. Facciolati vita Ciceronis literaria. Patav. 1760. 8.
Middletons römische Geschichte Ciceros Zeitalter umfassend, verbunden mit dessen Lebensgeschichte, aus d. Engl. von G. K. F. **Seidel**. Danzig 1791. 4 B. 8.
H. Chr. Fr. Hülsemann de indole philosophica M. Tullii Ciceronis ex ingenii ipsius et aevi rationibus aestimanda. Luneb. 1799. 4.
Chr. Meiners Oratio de philosophia Ciceronis ejusque in universam philosophiam meritis in seinen vermischten Schriften 1 B.
I. C. Briegleb Progr. de philosophia Ciceronis. Coburg 1784. 4.
Philosophia M. T. Ciceronis Disp. Praes. *Mat. Fremling* Resp. von *Schantz*. Lund. 1795. 4.
Adami Bursii Dialectica Ciceronis. Zamoscii 1604. 4.
Cicero de anima platonizans. Disp. Praes. *Casp. Iul. Wunderlich*. Resp. *Andrea Schmaler*. Wittenb. 1714. 4.
Ioh. Phil. Treuneri Diss. de theologia Ciceronis.
Haverungii Diss. de theologia Ciceronis.
Iasonis de Nores brevis et distincta institutio in Ciceronis philosophiam de vita et moribus. Patavii 1597.
Antonii Bucheri Ethica Ciceroniana. Hamb. 1610. 8.
I. C. Waldin Orat. de philos. Ciceronis Platonica. Ienae 1753.
Examen de la philosophie de Ciceron par Mr. *Gautier de Sibert* in Mem. de l' Acad. des Inscrip. T. XLI. XLIII.
I. C. Briegleb de Cicerone cum Epicuro disputante Cob. 1779. 4.
Chr. Meiners Geschichte des Verfalls der Sitten unter d. Staatsverfassung der Römer. Leipz. 1782. 8.

C. P. Conz Abhandlungen für die Geschichte und das Eigenthümliche der spätern stoischen Philosophie. Tübingen 1794. 8.
Ethices Stoicorum recentiorum fundamenta ex ipsorum scriptis eruta atque cum principiis ethices, quae critica rationis practicae secundum Kantium exhibet comparata, auctore *I. A. L. Wegscheider*. Hamburg 1797. 8.
Ueber das Leben und die Schriften Athenodors. Vom Abbe' **Sevin** in **Hißmanns** Magazin 4 B. S. 309. aus Memoires de Literature tirés des Registres de l' Acad. roy. des Inscr. T. XIII.
I. F. Hoffmanni Diss. de Athenodoro Tarsensi phil. stoic. Lips. 732. 4.
Leben des stoischen Weltweisen Musonius. Vom Hr. de **Burigny**; in **Hißmanns** Magazin 4 B. S. 287. aus Hist. de l' Academie roy. des Inscr. T. XXXI.

Dan. Wyttenbachii Diss. de Musonio Rufo philosopho stoico. Amstelodami 1783. 4.
Iusti Lipsii vita Senecae.
Essai sur la vie de Seneque (p. *Diderot*) in dem 7 T. der franz. Uebersetzung des Seneca von *le Grange*. Paris 1779. 8.
Ueber Senecas Leben und Charakter bei der Uebersetzung der Trostschriften an Helvia und Marcia. Tübingen 1792. 8.
I. Iac. Czolbe Vindiciae Senecae. Ienae 1791. 4.
Iusti Siberi Seneca divinis oraculis quodammodo consonans. Dresdae 1675. 12.
I. Andr. Schmidii Disp. de Seneca eiusque Theologia. Ienae 1668. 4.
I. Iani Svaningii Theologia Senecae. Hafniae 1710. 4.
I. Ph. Apini Disp. de religione Senecae. Wittenb. 1692.
L. An. Seneca ab Arnando Fabio atheus proclamatus et a Iac. Petro *Hüntero* defensus. Ratisbonae 1651. 4.
Chr. Ferd. Schulze Prolegomena ad Senecae librum de vita beata. Lips. 1797. 4.

J. F. Beyer über Epiktet und sein Handbuch der stoischen Moral in biogr. und literarischer Hinsicht. Marburg 1795. 8.
Giles Boileau Vie d' Epictete et sa Philosophie. 2 Ed. Paris 1667. 12.
C. A. Heumanni Disp. de vita et philosophia Epicteti. Ienae 1703.
Henr. Dodwelli Dissert. de aetate Epicteti, et Arriani, in *Hudson's* Geograph. graec. minor. Vol. I.
Mich. Rossal Disquisitio de Epicteto Philosopho stoico, quo probatur, eum non fuisse Christianum. Groningae 1708. 8.
Dan. Mülleri Progr. de Epicteti Christianismo. Chemn. 1724. fol.
Ueber den Epiktet und seine Lampe, von J. J. Sucro. Brandenburg 1759. 8.
Pauli Antonii Disp. Idea philosophiae Epicteticae. Lips. 1681. 4.
Lud. Chr. Crellii Disputationes duae de philosophia Epicteti. Lips. 1711. 1716. 4.
Ueber die Hauptmomente der stoischen Sittenlehre, nach Epiktets Handbuche von H. Kunhardt in dem neuen Museum der Philos. u. Literat. herausg. von Bouterwek. 1 B. 2 S. 2 B. 1 St.
Chr. Meiners Commentatio de Marci Aur. Antonini ingenio, moribus et scriptis; in Commentat. Soc. Götting. Vol. VI.
I. F. Buddei Introductio ad philos. stoicam ex mente M. Antonini, vor der Wollischen Ausgabe des Antonins, Leipz. 1729. 8.
J. W. Reche Versuch einer erläuternden Darstellung stoischer Philosopheme nach dem Sinne des Antonins, in dessen Uebersetzung des Antonins. Frankf. a. M. 1797. 8.
De sectis et philosophia iurisconsultorum opuscula collegit *Gottl. Slevogt.* Ienae 1724. 8.
Iusti Henningii Böhmeri Progr. de Philosophia Iureconsultorum stoica. Halae 1701.
Everardi Ottonis Oratio de stoica veterum iurisconsultorum philosophia. Duisburg 1714.
I. S. Hering de stoica veterum Romanorum iurisprud. Stettin 1719.
Westphal de Stoa iureconsultorum Romanorum. Rostock 1727.

C. F. G. Meister Progr. de philosophia iurisconsultorum Romanorum stoica in doctrina de corporibus eorumque partibus. Goettingae 1756. 4.

I. G. Schaumburg de iurisprudentia veterum iurisconsultorum stoica tractatio, hoc est, succincta demonstratio iureconsultos Romanorum non vita solum sed etiam doctrina stoicam philosophiam esse professos eiusque praecepta ad iuris artem transtulisse. Ienae 1745. 8.

Ueber den Einfluß der stoischen Philosophie auf die römische Jurisprudenz. Eine philosophisch-juristische Abhandlung von J. A. Ortloff. Erlangen 1787. 8.

Sigism. Klose Diss. I. II. de Apollonio Tyanensi philosopho Pythagorico Thaumaturgo. Wittenberg. 1723.

I. C. Herzog Diss. Philosophia practica Apollonii Tyanaei in sciagraphia. Lips. 1719.

Ueber den Weltweisen Sextius, vom Hrn. de Burigny in Hißmanns Magazin 4 B. S. 301. aus Histoire de l' Acad. roy. des Inscriptions. Vol. XXXI.

C. F. Stahls Versuch eines systemat. Entwurfs des Lehrbegriffs Philos von Alexandrien, in Eichhorns allgem. Bibliothek der biblischen Litteratur. 4 B. 5 St.

Diss. de Favorino Philosopho academico. Praes. *Gbr. Porthan* Resp. *Z. Forsmann.* Abo 1789. 4.

C. G. Gloeckner Diss. de Potamonis Alexandrini philosophia eclectica recentiorum Platonicorum disciplinae admodum dissimili. Lips. 1745. 4.

Guil. Langius de veritatibus geometricis adversus Sextum Empiricum. Havniae 1656. 4.

De primis scientiarum elementis seu theologia naturalis, methodo quasi mathematica digesta — accessit ad haec Sexti Empirici adversus Mathematicos decem modorum εποχης seu dubitationis, secundum editionem Fabricii, quibus scilicet Sextus, Scepticorum coryphaeus, veritati omni in os obloqui atque totidem retia tendere haud dubitavit, succincta cum philosophica tum critica refutatio (per *Iac. Thomson*). Regiomonti 1728. (1734) fol.

Gothofr. Ploucquet Diss. Examen rationum a Sexto Empirico tam ad propugnandam quam impugnandam dei existentiam collectarum. Tubingae 1768. 4.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google